APERCEPCIONES
SOBRE
EL ESOTERISMO ISLÁMICO
Y
EL TAOÍSMO

René Guénon

PREFACIO

«En el islamismo, ha escrito Guénon, la Tradición es de esencia doble, religiosa y metafísica; puede calificarse muy exactamente de exotérico el lado religioso de la doctrina, que es en efecto el más exterior y el que está al alcance de todos, y de esotérico su lado metafísico, que constituye el sentido profundo de la misma, y que es, por otra parte, considerado como la doctrina de la élite; y esta distinción conserva bien su sentido propio, dado que son éstas las dos caras de una sola y misma doctrina».

Conviene añadir que, para Guénon, el esoterismo es siempre y por todas partes el mismo, cualesquiera que sean los nombres que se le dan según la variedad de los países y Tradiciones. Si el conocimiento verdadero de la última Realidad es el objeto final de la búsqueda esotérica, los métodos utilizados, aunque frecuentemente análogos, no son forzosamente idénticos; pueden variar como varían también las lenguas y los individuos. «La diversidad de los métodos, escribía Guénon el 3 de octubre de 1945, responde a la diversidad misma de las naturalezas individuales para las cuales están hechos; es la multiplicidad de las vías conducentes todas a una meta única».

En este pequeño libro, hemos reunido en capítulos un cierto número de artículos antiguos relativos al Sûfismo (*Et-Taçawwûf*), es decir, al esoterismo islámico. Se completará no solo por algunos pasajes que hacen alusión al mismo en sus diferentes obras, concretamente en *El Simbolismo de la Cruz*, sino también por dos artículos reproducidos en *Los Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*: «Los misterios de la letra *Nûn*» y «Sayful-Islam».

Hemos dado como primer capítulo el artículo sobre el esoterismo islámico, aparecido en los *Cuadernos del Sur*, aunque sea posterior a los demás por la fecha de aparición, porque es el que precisa mejor las particularidades de la Iniciación en el islam, definiendo las nociones fundamentales del *Taçawwûf* : Shariyah — Tarîqah — Haqîqah; constituyendo la primera la base exotérica fundamental necesaria; la segunda la Vía y sus medios; y la tercera la meta o el resultado final. En los demás capítulos, Guénon expone con su claridad sintética habitual lo que es el *Tawhid* y el *Faqr*, y da ejemplos de ciencias Tradicionales a propósito de la Angeleología del alfabeto árabe, de la Quirología y de la Ciencia de las letras (*Ilmûl-hûruf*).

René Guénon ha hablado extensamente, concretamente en las *Apercepciones sobre la Iniciación*, *El Reino de la cantidad y los signos de los tiempos* y en

Iniciación y realización espiritual, de lo que él ha denominado la «Contrainiciación» y la «Pseudoiniciación». Los autores árabes han tratado también de esta cuestión a propósito de los *awliyâ es-shaytân* y a propósito de los «falsos sûfis» que son, dice uno de ellos, «como lobos entre los hombres».

Abû Ishâq Ibrâhîm al-Holwânî preguntaba un día a Hussein ibn Mançûr al-Hallâj lo que pensaba de la enseñanza esotérica (*madhab al-bâtin*). Al-Hallâj le respondió: «¿De cuál quieres hablar, de la verdadera o de la falsa? (*batîn al-bâtil aw bâtin al-Haqq*). Si se trata del esoterismo verdadero, la vía exotérica (*sharîyah*) es su aspecto exterior y el que la sigue verdaderamente descubre su aspecto interior que no es otro que el conocimiento de Allâh (*marifah billah*); en cuanto al falso esoterismo, sus aspectos exterior e interior son ambos a cual más horrible y detestable. Atente pues a alejar de él».

Guénon dirá de modo semejante: «Quienquiera que se presente como instructor espiritual sin vincularse a una forma Tradicional determinada o sin conformarse a las reglas establecidas por ésta no puede tener verdaderamente la cualidad que se atribuye; puede ser, según los casos, un vulgar impostor o un «ilusionado», ignorante de las condiciones reales de la Iniciación; y en este último caso más todavía que en el otro, es muy de temer que no sea demasiado frecuentemente, en definitiva, nada más que un instructor al servicio de algo que ni supone siquiera él mismo»[1].

El último capítulo está consagrado al Taoísmo y al Confucianismo. Muestra que la diferencia entre el esoterismo y el exoterismo se encuentra igualmente en las formas no religiosas de la Tradición. Y es normal, pues se trata ahí, tanto para los ritos como para la perspectiva, de una diferencia de naturaleza e incluso de naturaleza profunda.

Mucho más antiguo que *La Gran Triada*, el último libro que Guénon haya publicado en vida, y donde ha hablado más de la civilización china, este artículo contiene una reflexión final que no carece de interés. En efecto Guénon declara en el mismo que cualesquiera que sean las condiciones cíclicas que podrán arrastrar a la desaparición más o menos completa del aspecto exterior de la Tradición china, el esoterismo de ésta, el Taoísmo jamás morirá, porque, en su naturaleza esencial, es eterno, es decir, más allá de la condición temporal.

Como lo hemos hecho precedentemente para las compilaciones póstumas que hemos presentado a los lectores desde hace ya varios años: *Estudios sobre la Franc-Masonería y el Compañerazgo*, *Estudios sobre el Hinduismo* y *Formas*

[1] *Iniciación y Realización espiritual*; capítulo sobre «Verdaderos y falsos instructores»

Tradicionales y ciclos cósmicos así como para la nueva edición del *Teosofismo* — hemos añadido algunas reseñas de libros y de revistas en las que René Guénon da interesantes precisiones sobre la ortodoxia Tradicional.

Roger Maridort, febrero de 1973

CAPÍTULO I

EL ESOTERISMO ISLÁMICO[1]

De todas las doctrinas Tradicionales, la doctrina islámica es quizás aquella donde está marcada más netamente la distinción de dos partes complementarias la una de la otra, que uno puede designar como el exoterismo y el esoterismo. Son, siguiendo la terminología árabe, *es-shariyah*, es decir, literalmente la «gran ruta», común a todos, y *el-haqîqah*, es decir, la «verdad» interior, reservada a una elite, no en virtud de una decisión más o menos arbitraria, sino por la naturaleza misma de las cosas, porque no todos poseen las aptitudes o las «cualificaciones» requeridas para llegar a su conocimiento. Se las compara frecuentemente, para expresar su carácter respectivamente «exterior» e «interior», a la «corteza» y al «núcleo» (*el-qishr wa el-lobb*), o también a la circunferencia y a su centro. La *shariyah* comprende todo lo que el lenguaje occidental designaría como propiamente «religioso», y concretamente todo el lado social y legislativo que, en el islam, se integra esencialmente en la religión; se podría decir que la *shariyah* es ante todo una regla de acción, mientras que la *haqîqah* es conocimiento puro; pero debe entenderse bien que es este conocimiento el que da a la *shariyah* misma su sentido superior y profundo y su verdadera razón de ser, de suerte que, si bien todos los que participan en la Tradición no son conscientes de ello, la *haqîqah* es verdaderamente el principio de la misma, como el centro lo es de la circunferencia.

Pero esto no es todo: Puede decirse que el esoterismo comprende no solo la *haqîqah*, sino también los medios destinados a llegar a ella; y el conjunto de estos medios se llama *tarîqah*, «vía» o «sendero» que conduce de la *shariyah* hasta la *haqîqah.* Si nos representamos la imagen simbólica de la circunferencia, la *tarîqah* será representada por el radio que va de ésta al centro; y vemos entonces esto: A cada punto de la circunferencia corresponde un radio, y todos los radios, que son también en multitud indefinida, finalizan igualmente en el centro. Puede decirse que estos radios son otros tantos *turuq* adaptados a los seres que están «situados» en los diferentes puntos de la circunferencia, según la diversidad de sus naturalezas individuales; es por lo que se dice que «las vías hacia Dios son tan numerosas como las almas de los hombres» (*et-tu-ruqu ila 'Llahi Ka-nufûsi bani Adam*); así, las «vías» son múltiples, y tanto más diferentes entre ellas cuanto que se las considere

[1] Publicado en *Cuadernos del Sur*, 1947, pág. 153-154.

más cerca del punto de partida sobre la circunferencia, pero la meta es una, ya que no hay más que un solo centro y una sola verdad. En todo rigor, las diferencias iniciales se desvanecen con la «individualidad» misma (*el-inniyah*, de *ana*, «yo»), es decir, cuando son alcanzados los estados superiores del ser y cuando los atributos (*çifât*) de *el-abd*, o de la criatura, que no son propiamente más que limitaciones, desaparecen (*el-fanâ* o la «extinción») para no dejar subsistir más que los de *Allah* (*el-baqâ* o la «permanencia»), siendo el ser identificado a éstos en su «personalidad» o en su «esencia» (*edh-dhât*).

El esoterismo, considerado así como comprendiendo a la vez *tarîqah* y *haqîqah*, en tanto que medios y fin, es designado en árabe por el término general *et-taçawwuf*, que uno no puede traducir exactamente más que por «iniciación»; volveremos por lo demás sobre este punto después. Los occidentales han forjado el término «çufismo» para designar especialmente al esoterismo islámico (cuando es que *taçawwuf* puede aplicarse a toda doctrina esotérica e iniciática, en cualquier forma Tradicional a que la misma pertenezca); pero este término, además de que no es más que una denominación enteramente convencional, presenta un inconveniente bastante enojoso: Es que su terminación evoca así inevitablemente la idea de una doctrina propia a una escuela particular, cuando es que nada hay de tal en realidad, y cuando es que las escuelas no son aquí más que *turuq*, es decir, en suma, métodos diversos, sin que pueda haber ahí en el fondo ninguna diferencia doctrinal, ya que «la doctrina de la Unidad es única» (*et-tawhîdu wâhidun*). Por lo que es de la desviación de estas designaciones, las mismas vienen evidentemente del término *çûfî*; pero, al respecto de éste, hay lugar primeramente a precisar esto: Es que nadie puede decirse jamás *çûfî*, si ello no es por pura ignorancia, ya que prueba por ahí mismo que no lo es realmente, siendo esta cualidad necesariamente un «secreto» (*sirr*) entre el verdadero *çûfî* y *Allah*; uno puede solamente decirse *mutaçcawwuf*, término que se aplica a quienquiera que entra en la «vía» iniciática, y ello, a cualquier grado que haya llegado, pero el *çûfî*, en el verdadero sentido de esta palabra, es solamente aquel que ha alcanzado el grado supremo. Se ha pretendido asignar a la palabra *çûfî* orígenes muy diversos; pero esa cuestión, bajo el punto de vista en que uno se coloca lo más habitualmente, es sin duda insoluble: Diríamos de muy buena gana que la palabra en cuestión tiene demasiadas etimologías supuestas, y ni más ni menos plausibles las unas que las otras, como para tener alguna verdaderamente; en realidad, es menester ver ahí antes una denominación puramente simbólica, una especie de «cifra», si se quiere, que, como tal, no tiene necesidad de tener una derivación lingüística

propiamente hablando; y este caso no es por lo demás único, sino que se los podría encontrar comparables en otras Tradiciones. En cuando a las así dichas etimologías, no son en el fondo más que similitudes fonéticas, que, por lo demás, según las leyes de un cierto simbolismo, corresponden efectivamente a relaciones entre diversas ideas que vienen a agruparse así más o menos accesoriamente alrededor del término en cuestión; pero aquí, siendo dado el carácter de la lengua árabe (carácter que le es por otra parte común con la lengua hebraica), el sentido primero y fundamental debe ser dado por los números; y, de hecho, lo que hay de particularmente sobresaliente, es que por la adición de los valores numéricos de las letras de las que está formada, la palabra *çûfî* tiene el mismo número que *El-Hekmah el-ilahiyah*, es decir, «la Sabiduría Divina». El *çûfî* verdadero es pues el que posee esa Sabiduría, o, en otros términos, es *el-ârif bi' Llah*, es decir, «el que conoce por Dios», ya que Él no puede ser conocido más que por Él mismo; y es éste efectivamente el grado supremo y «total» en el conocimiento de la *haqîqah*[1].

De todo lo que precede, podemos extraer algunas consecuencia importantes, y en primer lugar la de que el «çufismo» en punto ninguno es algo «sobreañadido» a la doctrina islámica, algo que hubiera venido a agregarse a la misma a destiempo y desde el exterior, sino que es al contrario una parte esencial de esa doctrina, puesto que, sin él, sería manifiestamente incompleta, e incluso incompleta por lo alto, es decir, en cuando a su principio mismo. La suposición enteramente gratuita de un origen extranjero, griego, persa o hindú, es por lo demás contradicha formalmente por el hecho de que los medios de expresión propios al esoterismo islámico están estrechamente ligados a la constitución misma de la lengua árabe; y si hay incontestablemente similitudes con las doctrinas del mismo orden que existen en otras partes, las mismas se explican de modo muy natural y sin que haya necesidad

[1] En una obra sobre el *Taçawwuf*, escrita en árabe, pero de tendencias muy modernas, a un autor sirio, que nos conoce por lo demás bastante poco como para habernos tomado por un orientalista, se le ha ocurrido dirigirnos una crítica ante todo singular; habiendo leído, no sabemos como, *eç-çûfiah* en lugar de *çûfî* (número especial de los «Cuadernos del Sur» de 1935 sobre *El islam y occidente*), se ha imaginado que nuestro cálculo era inexacto; ha llegado, gracias a varios errores en el valor numérico de las letras, a encontrar (esta vez como equivalente de *eç-çûfî*, lo que es todavía falso) *el-hakîm el-ilahî*, sin siquiera apercibirse de que valiendo un *ye* dos *he*, estos términos forman exactamente el mismo total que el *hekmah el-ilahiyah*! Sabemos bien que el *abjad* es ignorado por la enseñanza escolar actual, que ya no conoce más que el orden simplemente gramatical de las letras; pero, sin embargo, en alguien que tiene la pretensión de tratar estas cuestiones, una tal ignorancia rebasa los límites permitidos… Sea lo que fuere, *el-hakîm el-ilahî* y el *ilahiyah* dan efectivamente el mismo sentido en el fondo; pero la primera de estas dos expresiones tiene un carácter un poco insólito, mientras que la segunda, la que hemos indicado, es al contrario enteramente Tradicional.

de recurrir a «préstamos» hipotéticos, pues, siendo una la verdad, todas las doctrinas Tradicionales son necesariamente idénticas en su esencia cualesquiera que sea la diversidad de las formas de que se revistan. Poco importa, por lo demás, en cuanto a esta cuestión de los orígenes que el término *çûfî* mismo y sus derivados (*taçawwuf*, *mu-taçawwuf*) hayan existido en la lengua desde el comienzo, o que no hayan aparecido sino en una época más o menos tardía, lo que es un gran tema de discusión entre los historiadores; ello puede bien haber existido antes que la palabra, sea bajo otra designación, sea incluso sin que se haya hecho sentir la necesidad de darle alguna. En todo caso, y esto debe bastar para zanjar la cuestión para cualquiera que no considere simplemente «lo exterior», la Tradición indica expresamente que el esoterismo, tanto como el exoterismo, procede directamente de la enseñanza misma del Profeta, y, de hecho, toda *tarîqah* auténtica y regular posee una *silsilah* o «cadena» de transmisión iniciática que se remonta siempre en definitiva a éste a través de un mayor o menor número de intermediarios. Incluso si, después, algunas *turuq* han «tomado en préstamo» realmente, y valdría más decir «adaptado», algunos detalles de sus métodos particulares (aunque, aquí todavía, las similitudes pueden también explicarse por la posesión de los mismos conocimientos, concretamente en lo que concierne a la «ciencia del ritmo» en sus diferentes ramas), eso no tiene más que una importancia bien secundaria y en nada afecta a lo esencial. La verdad es que el «çûfîsmo» es árabe como el Corán mismo, en el cual tiene sus principios directos; pero todavía es menester, para encontrarlos, que el Corán sea comprendido e interpretado según los *haqaiq* que constituyen el sentido profundo del mismo, y no solo por los simples procedimientos lingüísticos, lógicos y teológicos de los *ulamâ ez-zâhir* (literalmente «sabios de lo exterior») o doctores de la *shariyah*, cuya competencia no se extiende más que al dominio exotérico. Se trata ahí efectivamente, de dos dominios netamente diferentes, y es por eso por lo que jamás puede haber entre ellos ni contradicción ni conflicto real; es por lo demás evidente que de ninguna manera se podría oponer el exoterismo y el esoterismo, puesto que el segundo toma antes al contrario su base y su punto de apoyo necesario en el primero, y dado que no son más que los dos aspectos o las dos caras de una sola y misma doctrina.

Seguidamente debemos hacer observar que, contrariamente a una opinión muy difundida actualmente entre los occidentales, el esoterismo islámico no tiene nada en común con el «misticismo»; las razones de ello son fáciles de comprender por todo lo que hemos expuesto hasta aquí. En primer lugar, el misticismo parece ser en

realidad algo enteramente especial al cristianismo, y no es sino por asimilaciones erróneas que se puede pretender encontrar en otras partes equivalentes más o menos exactos del mismo; algunas semejanzas exteriores, en el empleo de ciertas expresiones, están sin dudad en el origen de esta equivocación, pero de ningún modo podrían justificarla en presencia de diferencias que recaen sobre todo lo esencial. El misticismo pertenece entero, por definición misma, al dominio religioso, pues depende pura y simplemente del exoterismo; y, además, la meta hacia la cual tiene está seguramente lejos de ser de orden del conocimiento puro. Por otra parte, el místico, teniendo una actitud «pasiva» y limitándose por consecuencia a recibir lo que viene a él en cierto modo espontáneamente y sin ninguna iniciativa de su parte, no podría tener método; no puede pues haber *tarîqah* mística, y una tal cosa no es ni siquiera concebible, ya que es contradictoria en su mismo fondo. Además, el místico, siendo siempre un aislado, y eso por el hecho mismo del carácter «pasivo» de su «realización», no tiene ni *sheikh* o «maestro espiritual» (lo que, bien entendido, no tiene nada en absoluto en común con un «director de consciencia» en el sentido religioso), ni *silsilah* o «cadena» por la cual le sería transmitida una «influencia espiritual» (empleamos esta expresión para traducir tan exactamente como es posible la significación del término árabe *barakah*), siendo por lo demás la segunda de estas dos cosas una consecuencia inmediata de la primera. La transmisión regular de la «influencia espiritual» es lo que caracteriza esencialmente a la «iniciación», e incluso lo que la constituye propiamente, y es por lo que hemos empleado este término más atrás para traducir *taçawwuf*; el esoterismo islámico, como todo verdadero esoterismo, es «iniciático» y no puede ser otra cosa; y, sin entrar siquiera en la cuestión de la diferencia de las metas, diferencia que se resulta por otra parte de la misma de los dominios a que se refieren, podemos decir que la «vía mística» y la «vía iniciática» son radicalmente incompatibles en razón de sus caracteres respectivos. ¿Sería menester añadir todavía que no hay en árabe ningún término por el cual pueda traducirse siquiera aproximadamente el de «misticismo», de tal modo que la idea que este expresa representa algo completamente extraño a la Tradición islámica?

La doctrina iniciática es, en su esencia, puramente metafísica en el sentido verdadero y original de este término; pero, en el islam como en las demás formas Tradicionales, conlleva además, a título de aplicaciones más o menos directas a diversos dominios contingentes, todo un conjunto complejo de «ciencias Tradicionales»; y estando estas ciencias como suspendidas de los principios

metafísicos de los que dependen y derivan enteramente, y extrayendo por otra parte de ese vinculamiento y de las «transposiciones» que el mismo permite todo su valor real, son por ahí, si bien que a un rango secundario y subordinado, parte integrante de la doctrina misma y en punto ninguno añadiduras o agregados más o menos artificiales y superfluos. Hay algo ahí que parece particularmente difícil de comprender para los occidentales, sin duda porque no pueden encontrar entre ellos ningún punto de comparación a este respecto; hubo sin embargo ciencias análogas en occidente, en la Antigüedad y en la Edad Media, pero son ya cosas enteramente olvidadas de los modernos, quienes ignoran la verdadera naturaleza de las ciencias en cuestión y con frecuencia ni tan siquiera conciben su existencia; y, muy especialmente, los que confunden el esoterismo con el misticismo no saben cuáles pueden ser las funciones y el lugar de esas ciencias, que, evidentemente, representan conocimientos tan alejados como es posible de lo que pueden ser las preocupaciones de un místico, y cuya incorporación al «çûfîsmo», por consiguiente, constituye para ellos un indescifrable enigma. Tal es la ciencia de los números y de las letras, de la que hemos indicado un ejemplo más atrás para la interpretación del término *çûfî*, y que no se encuentra bajo una forma comparable más que en la *qabbalah* hebraica, en razón de la estrecha afinidad de lenguas que sirven a la expresión de estas dos Tradiciones, lenguas de las que la ciencia en cuestión es incluso la única que puede dar la comprensión profunda. Tales son también las diversas ciencias «cosmológicas» que entran en parte en lo que se designa bajo el nombre de «hermetismo», y debemos notar a este propósito que la alquimia no es entendida en un sentido «material» más que por los ignorantes para los que el simbolismo es letra muerta, aquellos mismos que los verdaderos alquimistas de la Edad Media occidental estigmatizaban con los nombres de «sopladores» y de «quemadores de carbón», y que fueron los auténticos precursores de la química moderna, por poco halagüeño que sea para ésta un tal origen. Del mismo modo, la astrología, otra ciencia cosmológica, es en realidad muy distinta cosa que el «arte adivinatorio» o la «ciencia conjetural» que quieren ver ahí únicamente los modernos; la misma se refiere ante todo al conocimiento de las «leyes cíclicas», que juega una función importante en todas las doctrinas Tradicionales. Hay por otra parte una cierta correspondencia entre todas estas ciencias que, por el hecho de que proceden esencialmente de los mismos principios, son, bajo cierto punto de vista, como representaciones diferentes de una sola y misma cosa: Así, la astrología, la alquimia e inclusive la ciencia de las letras no hacen por así decir más que traducir las mismas verdades en las lenguas propias a

diferentes órdenes de realidad, unidos entre ellos por la ley de la analogía universal, fundamento de toda correspondencia simbólica; y, en virtud de esta misma analogía, esas ciencias encuentran, por una transposición apropiada, su aplicación en el dominio del «microcosmo» tanto como en el del «macrocosmo», ya que el proceso iniciático reproduce en todas sus fases, el proceso cosmológico mismo. Es menester por lo demás, para tener la plena consciencia de todas estas correlaciones, haber llegado a un grado muy elevado de la jerarquía iniciática, grado que se designa como el «azufre rojo» (*el-Kebrît el ahmar*); y el que posee este grado puede, por la ciencia denominada *simiâ* (palabra que es menester no confundir con *Kimiâ*), operando algunas mutaciones sobre las letras y los números, actuar sobre los seres y las cosas que corresponden a éstos en el orden cósmico. El *jafr*, que, según la Tradición, debe su origen a Seyidnâ Ali mismo, es una aplicación de esas mismas ciencias a la presión de los acontecimientos futuros; y esta aplicación en la que intervienen naturalmente las «leyes cíclicas» a las cuales hacíamos alusión hace un momento, presenta, para quien sepa comprenderla e interpretarla (pues hay ahí como una especie de «criptografía», lo que no es por lo demás más de sorprender que la notación algebraica), todo el rigor de una ciencia exacta y matemática. Se podrían citar muchas otras «ciencias Tradicionales» de las que algunas parecerían quizás todavía más extrañas a los que en punto ninguno tienen el hábito de estas cosas; pero es menester limitarnos, y no podríamos insistir más sobre esto sin salir del cuatro de esta exposición en que debemos forzosamente atenernos a las generalidades.

En fin, debemos añadir una última observación cuya importancia es capital para comprender bien el verdadero carácter de la doctrina iniciática: Es que éste en punto ninguno es asunto de «erudición» y no podría aprenderse de ninguna manera tampoco por la lectura de libros al modo de los conocimientos ordinarios y «profanos». Los escritos de los más grandes maestros mismos no pueden servir más que como «soportes» a la meditación; uno no deviene un punto *mutaçawwuf* únicamente por haberlos leído, y los mismos permanecen por lo demás con la mayor frecuencia incomprensibles a los que no están «cualificados». Es menester en efecto, ante todo, poseer ciertas disposiciones o aptitudes innatas a las cuales ningún esfuerzo podría suplir; y es menester después el vinculamiento a una *silsilah* regular, ya que la transmisión de la «influencia espiritual», que se obtiene por ese vinculamiento, es, como ya lo hemos dicho, la condición esencial sin la cual de modo ninguno hay iniciación, aunque no sea más que al grado más elemental. Esa transmisión, siendo adquirida de una vez por todas, debe ser el punto de partida de

un trabajo puramente interior para el cual todos los medios exteriores no pueden ser nada más que ayudas y apoyos, por lo demás necesarios desde que es menester tener en cuenta la naturaleza del ser humano tal cual es de hecho; y es por ese trabajo interior solo que el ser se elevará de grado en grado, si es capaz de ello, hasta la cima de la jerarquía iniciática, hasta la «Identidad Suprema», estado absolutamente permanente de incondicionado, más allá de las limitaciones de toda existencia contingente y transitoria, que es el estado del verdadero *çûfî*.

CAPÍTULO II

LA CORTEZA Y EL NÚCLEO*
(*El Qishr wa el-Lobb*)*

Este título, que es uno de los numerosos tratados de Seyidi Mohyiddin ibn Arabi, expresa bajo una forma simbólica las relaciones del exoterismo y del esoterismo, comparadas respectivamente a la envoltura de un fruto y a su parte interior, pulpa o almendra[1]. La envoltura o la corteza (*el-qishr*) es la *shariyah*, es decir, la ley religiosa exterior, que se dirige a todos y que está hecha para ser seguida por todos, como lo indica por lo demás el sentido de «gran ruta» que se vincula a la derivación de su nombre. El núcleo (*el-lobb*), es la *haqîqah*, es decir, la verdad o la realidad esencial, que, al contrario de la *shariyah*, no está al alcance de todos, sino que está reservada a los que saben descubrirla bajo las apariencias y alcanzarla a través de las formas exteriores que la recubren, protegiéndola y disimulándola a la vez[2]. En otro simbolismo, *shariyay* y *haqîqah* son también designadas respectivamente como el «cuerpo» (*el-jism*) y la «médula» (*el-mukh*)[3], cuyas relaciones son exactamente las mismas que las de la corteza y el núcleo; y sin duda encontraríanse todavía otros símbolos equivalentes a éstos.

De lo que se trata, bajo cualquier designación que sea, es siempre de lo «exterior» (*ez-zâher*) y de lo «interior» (*el-bâten*), es decir, de lo aparente y de lo oculto, que por lo demás son tales por su naturaleza misma, y no por el efecto de convenciones cualesquiera o de precauciones tomadas artificialmente, ni siquiera arbitrariamente, por los detentadores de la doctrina Tradicional. Este «exterior» y ese «interior» son figurados por la circunferencia y su centro, que puede ser considerada como la sección misma del fruto evocado por el simbolismo precedente, al mismo tiempo que somos así llevado por otra parte a la imagen, común a todas las

---

* Publicado en *El Velo de Isis*, de marzo de 1931, p. 145-150.

** También «La Cáscara y El Fruto» o «Hueso» —(N.T.)

1 Señalamos incidentemente que el símbolo del fruto tiene una relación con el «Huevo del Mundo», así como con el corazón.

2 Se podrá observar que la función de las formas exteriores está en relación con el doble sentido del término «revelar», dado que las mismas manifiestan y velan al mismo tiempo la doctrina esencial, la verdad una, como la palabra hace por lo demás inevitablemente en cuanto al pensamiento que expresa; y lo que es verdad de la palabra, a este respecto, lo es también de toda otra expresión formal.

3 Se recordará aquí la «substantífica médula» de Rabelais, que representa también una significación interior y oculta.

Tradiciones, de la «rueda de las cosas». En efecto, si se consideran los dos términos en cuestión en el sentido universal, y sin limitarse a la aplicación que de los mismos se hace lo más habitualmente en una forma Tradicional particular, puede uno decir que la *shariyah*, la «gran ruta» recorrida por todos los seres, no es otra cosa que lo que la Tradición extremo-Oriental denomina la «corriente de las formas», mientras que la *haqîqah*, la verdad una e inmutable, reside en el «invariable medio»[1]. Para pasar de la una a la otra, y pues de la circunferencia al centro, es menester seguir uno de los radios: Es la *tarîqah*, es decir, el «sendero», la vía estrecha que no es seguida más que por un pequeño número[2]. Hay por lo demás una multitud de *turuq*, que son todos los radios de la circunferencia tomada en el sentido centrípeto, puesto que se trata de partir de la multiplicidad de lo manifestado para llegar a la unidad principal: Cada *tarîqah*, partiendo de un cierto punto de la circunferencia, es particularmente apropiada a los seres que se encuentran en ese punto; pero todas, cualesquiera que sea su punto de partida, tienden de modo parecido hacia un punto único[3], todas finalizan en el centro y conducen así a los seres que las siguen a la esencial simplicidad del «estado primordial».

Los seres, en efecto, desde que se encuentran actualmente en la multiplicidad, están forzados a partir de ahí para cualquier realización que sea; pero esta misma multiplicidad es al mismo tiempo, para la mayoría de entre ellos, el obstáculo que les detiene y les retiene: Las apariencias diversas y cambiantes les impiden ver la verdadera realidad, si puede decirse, como la envoltura del fruto impide ver su interior; y éste no puede ser alcanzado más que por aquellos que son capaces de penetrar la envoltura, es decir, de ver el Principio en todas las cosas, puesto que la manifestación misma entera no es ya entonces más que un conjunto de expresiones

---

[1] Se ha de precisar, a propósito de la Tradición extremo-Oriental, que se encuentran en ella los equivalentes muy claros de estos dos términos, no como dos aspectos exotérico esotérico de una misma doctrina, sino como dos enseñanzas separadas, al menos desde la época de Confucio y de Lao-tsen; puede decirse en efecto, en todo rigor, que el confucianismo corresponde a la *shariyah* y el taoísmo a la *haqîqah*.

[2] Los términos *shariyah* y *tarîqah* contienen uno y otro la idea de «marcha», y por consiguiente de movimiento (y es menester notar el simbolismo del movimiento circular para la primera y del movimiento rectilíneo para la segunda); hay en efecto cambio y multiplicidad en los dos casos, debiendo adaptarse la primera a la diversidad de las condiciones exteriores, y la segunda a la diversidad de las naturalezas individuales; solo el ser que ha alcanzado efectivamente la *haqîqah* participa por ahí mismo de su unidad y de su inmutabilidad.

[3] Esta convergencia es figurada por la de la *qiblah* (orientación ritual) de todos los lugares hacia la *Kaabah*, que es la «casa de Dios» (Beit Allah), y cuya forma es la de un cubo (imagen de estabilidad) que ocupa el centro de una circunferencia que es la sección terrestre (humana) de la esfera de la Existencia Universal.

simbólicas del mismo. La aplicación de esto al exoterismo y al esoterismo entendidos en su sentido ordinario, es decir, en tanto que aspectos de una doctrina Tradicional, es fácil de hacer: Ahí también, las formas exteriores ocultan la verdad profunda a los ojos del vulgo, cuando es que las mismas la hacen al contrario aparecer a los de la élite, porque lo que es un obstáculo o una limitación para los demás deviene así un punto de apoyo y un medio de realización. Es menester comprender bien que esta diferencia resulta directa y necesariamente de la naturaleza misma de los seres, de las posibilidades y de las aptitudes que cada uno lleva en sí mismos, ello, si bien que el lado exotérico de la doctrina juega siempre también exactamente la función que debe jugar para cada uno, dando a los que no pueden ir más lejos todo lo que les es posible recibir en su estado actual, y proporcionando al mismo tiempo a los que le rebasan los «soportes», que sin ser jamás de una estricta necesidad, puesto que son contingentes, pueden sin embargo ayudarles enormemente a avanzar en la vía interior, y sin los cuales, las dificultades serían tales, en algunos casos, que equivaldrían de hecho a una verdadera imposibilidad.

Se debe hacer observar, a este respecto, que, para la mayoría de los hombres, que se atienen inevitablemente a la ley exterior, ésta toma un carácter que es menos el de un límite que el de una guía: Es siempre un lazo que les impide extraviarse o perderse; sin esa ley que les sujeta y obliga a recorrer una ruta determinada, no solo no alcanzarían el centro, sino que se arriesgarían a alejarse indefinidamente de él, mientras que el movimiento circular les mantiene al menos a una distancia constante del mismo[1]. Por ahí, los que no pueden contemplar directamente la luz reciben al menos un reflejo y una participación; y permanecen así vinculados en cierto modo al Principio, aún cuando que ellos no tienen y no podrían tener consciencia efectiva de éste. En efecto, la circunferencia no podría existir sin el centro, de quien procede en realidad entera, y, si los seres que están ligados a la circunferencia no ven en punto ninguno el centro y ni siquiera los radios, por ello cada uno de los mismos no se encuentra menos inevitablemente en la extremidad de un radio cuya otra extremidad es el centro mismo. Solo que es aquí donde la corteza se interpone y oculta todo lo que se encuentra en el interior, mientras que el que la haya horadado, tomando por ahí mismo consciencia del radio correspondiente a su propia posición sobre la circunferencia, estará franqueado de la rotación indefinida de ésta y no tendrá más

[1] Añadimos que esta ley debe considerarse normalmente como una aplicación o una especificación humana de la ley cósmica, que liga de modo parecido toda la manifestación al Principio, así como lo hemos explicado en otra parte a propósito de la significación de la «Ley de Manú» en la doctrina hindú.

que seguir ese radio para ir hacia el centro; ese radio es la *tarîqah* por la cual, partiendo de la *shariyah*, llegará a la *haqîqah*. Es menester por lo demás precisar que, desde que la envoltura ha sido penetrada, uno se encuentra en el dominio del esoterismo, siendo esa penetración, en la situación del ser en relación a la envoltura misma, una especie de vuelta atrás o de «volvimiento» que es en lo que consiste el paso de lo exterior a lo interior; es incluso más propiamente, en un sentido, a la *tarîqah* a quien conviene esta designación de esoterismo, puesto que, a decir verdad, la *haqîqah* está más allá de la distinción del exoterismo y del esoterismo, que implica comparación y correlación: El centro aparece efectivamente como el punto más interior de todos, pero, desde que uno ha llegado allí, ya no puede ser cuestión de exterior ni de interior, desapareciendo entonces, resolviéndose en la unidad principal toda distinción contingente. Es por lo que *Allah*, de igual modo que es el «Primero y el Último» (*El-Awwal wa El-Akher*)[1], es también «Lo Exterior y lo Interior» (*El-Zâher wa El-Bâten*)[2], puesto que nada de lo que es podría quedar o ser fuera de Él, y en Él solo está contenida toda realidad, porque Él es Él mismo la Realidad absoluta, la Verdad total: *Hoa El-Haqq*.

Mesr, 8 ramadân 1349 H.

---

[1] Es decir, como en el símbolo del «alfa» y del «Omega», el Principio y el Fin.

[2] Se podría traducir también por lo «Evidente» (en relación a la manifestación) y lo «Oculto» (en Sí mismo), lo que corresponde todavía a los dos puntos de vista de la *shariyah* (de orden social y religioso) y de la *haqîqah* (de orden puramente intelectual y metafísico), ello, aunque esta última pueda ser también dicha más allá de todos los puntos de vista, como comprendiéndolos a todos sintéticamente en sí misma.

CAPÍTULO III

*Et-Tawhid**

La doctrina de la Unidad, es decir, la afirmación de que el Principio de toda existencia es esencialmente Uno, es un punto fundamental común a todas las Tradiciones ortodoxas, y podemos incluso decir que es sobre este punto que su identidad de fondo aparece más claramente, traduciéndose hasta en la expresión misma. En efecto, cuando se trata de la Unidad, toda diversidad se desvanece, y no es sino cuando se desciende hacia la multiplicidad cuando las diferencias de formas aparecen, siendo entonces múltiples, ellos mismos, los modos de expresión como aquello a lo que se refieren, y susceptibles de variar indefinidamente para adaptarse a las circunstancias de tiempo y de lugares. Pero «la doctrina de la Unidad es única» (según la fórmula árabe: *Et-Tawhîdn wâhidun*), es decir, que la misma es por todas partes y siempre la misma, invariable como el Principio, independiente de la multiplicidad y del cambio que no pueden afectar más que a las aplicaciones de orden contingente.

Es así que podemos decir que contrariamente a la opinión corriente, jamás ha habido en ninguna parte doctrina ninguna realmente «politeísta», es decir, admitiendo una pluralidad de principios absoluta e irreductible. Ese «pluralismo» no es posible más que como una desviación resultante de la ignorancia y de la incomprensión de las masas, de su tendencia a vincularse exclusivamente a la multiplicidad de lo manifestado: De ahí la «idolatría» bajo todas sus formas, que nace de la confusión del símbolo en sí mismo con lo que está destinado a expresar, y la personificación de los atributos divinos considerados como otros tantos seres independientes, lo que es el único origen de un «politeísmo» de hecho. Esta tendencia va por lo demás acentuándose a medida que se avanza en el desarrollo del ciclo de la manifestación, porque ese desarrollo mismo es un descenso a la multiplicidad, y en razón del oscurecimiento espiritual que le acompaña inevitablemente. Por eso es por lo que las formas Tradicionales más recientes son las que deben enunciar de la manera más aparente al exterior la afirmación de la Unidad; y, de hecho, esta afirmación en ninguna parte es expresada tan explícitamente y con tanta insistencia como en el islamismo donde la misma parece incluso, si así puede decirse, absorber en ella toda otra afirmación.

---

* Publicado en *El Velo de Isis*, julio de 1930, p. 512-516.

La única diferencia entre las doctrina Tradicionales, a este respecto, es la que acabamos de indicar: La afirmación de la Unidad está por todas partes, pero, en el origen, no tenía la misma necesidad de ser formulada expresamente para aparecer como la más evidente de todas las verdades, ya que los hombres estaban entonces demasiado cerca del Principio como para desconocerla o perderla de vista. Ahora al contrario, puede decirse que la mayoría de entre ellos, comprometidos y encepados por entero en la multiplicidad, y habiendo perdido el conocimiento intuitivo de las verdades de orden superior, no llegan sino con esfuerzo a la comprensión de la Unidad; y es por lo que deviene poco a poco necesario, en el curso de la historia de la humanidad terrestre, formular esta afirmación de la Unidad en múltiples ocasiones y de más en más claramente, podríamos decir, de más en más enérgicamente.

Si consideramos el estado actual de las cosas, vemos que esta afirmación está en cierto modo más envuelta en algunas formas Tradicionales, que constituye incluso a veces como el lado esotérico de las mismas, tomando este término en su sentido más amplio, mientras que, en otras, aparece a todas las miradas, si bien se llega a no ver más que la afirmación en cuestión, aunque haya seguramente, ahí también muchas otras cosas, pero que no son sino secundarias frente a ésta. Este último caso es el del islamismo, inclusive exotérico; el esoterismo no hace aquí más que explicar y desarrollar todo lo que está contenido en esta afirmación y todas las consecuencias que derivan de la misma, y, si lo hace en términos frecuentemente idénticos a los que encontramos en otras Tradiciones, tales como el Vêdânta y el Taoísmo, no hay lugar a sorprenderse de ello, ni a ver ahí el efecto de préstamos que son históricamente contestables, ello es simplemente así porque la verdad es una, y porque, en el orden principal, como lo decíamos al comienzo, la Unidad se traduce necesariamente hasta en la expresión misma.

Por otra parte, es de observar, considerando siempre las cosas en su estado presente, que los pueblos occidentales y más especialmente los pueblos nórdicos, son los que parecen tener las mayores dificultades en comprender la doctrina de la Unidad, ello, al mismo tiempo que están comprometidos en mayor grado que los demás en el cambio y la multiplicidad. Las dos cosas van evidentemente conjuntas, y quizás que hay algo ahí que se debe, al menos en parte, a las condiciones de existencia de esos pueblos: Cuestión de temperamento, pero también cuestión de clima, estando la una en función de la otra, o al menos hasta un cierto punto. En los países del Norte, en efecto, donde la luz solar es débil y frecuentemente velada, todas las cosas aparecen a las miradas con un igual valor, si así puede decirse, y de una

manera que afirma pura y simplemente su existencia individual sin dejar entrever nada más allá; así, en la experiencia ordinaria misma, uno no ve verdaderamente más que la multiplicidad. Es muy distinta cosa en los países en los que el sol, por su radiación intensa, absorbe por así decir todas las cosas en sí mismo, haciéndolas desaparecer delante de él, como la multiplicidad desaparece ante la Unidad, no porque la misma deje de existir según su modo propio, sino porque esa existencia no es rigurosamente nada al respecto del Principio. Así, la Unidad deviene en cierto modo sensible: Ese brillo solar, es la imagen de la fulguración del ojo de *Shiva*, que reduce a cenizas toda manifestación. El sol se impone aquí como el símbolo por excelencia del Principio Uno (*Allahn Ahad*), que es el Ser necesario, El único que se basta a Sí mismo en Su absoluta plenitud (*Allahn Es-Samad*), y de quien dependen enteramente la existencia y la subsistencia de todas las cosas, que fuera de Él no serían sino nada.

El «monoteísmo», si puede emplearse este término para traducir *Et-Tawhîd*, si bien que restringe un poco su significación haciendo pensar casi inevitablemente en un punto de vista casi exclusivamente religioso, el «monoteísmo», decimos, tiene pues un carácter esencialmente «solar». En ninguna parte es más sensible que en el desierto, donde la diversidad de las cosas está reducida a su mínimo, y donde, al mismo tiempo, los espejismos hacen aparecer todo lo que tiene de ilusorio el mundo manifestado. Ahí, la radiación solar produce las cosas y las destruye unas tras de otras; o antes, ya que es inexacto decir que las destruye, las transforma y las reabsorbe luego de haberlas manifestado. No se podría encontrar una imagen más verdadera de la Unidad desplegándose exteriormente en la multiplicidad sin dejar de ser ella misma y sin ser afectada por ello, y llevando a ella misma después, siempre según las apariencias, esa multiplicidad que, en realidad, jamás ha salido, ya que nada podría haber fuera o en el exterior del Principio, al cual nada puede añadirse y de quien nada puede sustraerse, porque Él es la indivisible totalidad de la Existencia única. En la luz intensa de los países de Oriente, basta ver para comprender estas cosas, para percibir inmediatamente su verdad profunda; y sobre todo parece imposible no comprenderla así en el desierto, donde el sol traza los Nombres divinos en letras de fuego en el cielo.

Gebel Seyidna Mousa, 23 shawal 1348 H.
Mesr, Seyidna El-Hussein, 10 moharram 1349 H.
(aniversario de la batalla de Kerbela).

CAPÍTULO IV

*Et-Faqru**

El ser contingente puede definirse como el que no tiene en sí mismo su razón suficiente; un tal ser, por consiguiente, nada es por sí mismo, y nada de lo que él es le pertenece en propiedad. Tal es el caso del ser humano, en tanto que individuo, así como el de todos los seres manifestados, en cualquier estado que esto sea, puesto que, cualquiera que sea la diferencia entre los grados de la Existencia universal, la misma es siempre nula al respecto del Principio. Los seres, humanos u otros, están pues, en todo lo que son, en una dependencia completa frente al Principio, «fuera del cual nada hay, absolutamente nada que exista»[1]; es en la consciencia de esta dependencia en lo que consiste propiamente lo que varias Tradiciones designan como la «pobreza espiritual». Al mismo tiempo, para el ser que ha llegado a esta consciencia, la consciencia en cuestión tiene por consecuencia inmediata el desvinculamiento al respecto de todas las cosas manifestadas, ya que sabe desde entonces que esas cosas también son nada, que su importancia es rigurosamente nula en relación a la Realidad Absoluta. Este desvinculamiento, en el caso del ser humano, implica esencialmente y ante todo la indiferencia al respecto de los frutos de la acción, tal y como lo enseña concretamente la *Bhagavad-Gîtâ*, indiferencia por la cual el ser escapa al encadenamiento indefinido de las consecuencias de esa acción: Es la «acción sin deseo» (*nishkâma karma*), mientras que la «acción con deseo» (*sakâma karma*) es la acción cumplida en vistas de sus frutos.

Por ahí, sale pues de la multiplicidad; escapa, según las expresiones empleadas por la doctrina Taoísta, a las vicisitudes de la «corriente de las formas», a la alternancia de los estados de «vida» y de «muerte», de «condensación» y de «disipación»[2], pasando de la circunferencia de la «rueda cósmica» a su centro, que es designado el mismo como «el vacío (lo no-manifestado) que une los radios y hace de ellos una rueda»[3]. «El que ha llegado al maximun del vacío, dice también Lao-tseu , ese será fijado sólidamente en el reposo…Retornar a su raíz (es decir, al Principio a la vez origen primero y fin último de todos los seres), es entrar en el estado de

* Publicado en *El Velo de Isis*, octubre de 1930, p. 714-721.

[1] Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*.

[2] Aristóteles, en un sentido semejante, dice «generación» y «corrupción».

[3] *Tao-Te-King*, XI.

reposo»[1]. «La paz en el vacío, dice Lie-tseu, es un estado indefinible; uno no la toma ni no la da; uno llega a establecerse en ella»[2], Esta «paz en el vacío» es la «gran paz» (*Es-Sakînah*) del esoterismo musulmán[3], que es al mismo tiempo la «presencia divina» en el centro del ser, implicada por la unión con el Principio, que no puede efectivamente operarse más que en ese centro mismo. «Al que permanece en lo no-manifestado, todos los seres se manifiestan… Unido al Principio, está en armonía, por él, con todos los seres. Unido al Principio, conoce todo por las razones generales superiores, y ya no usa, por consiguiente, de sus diversos sentidos, para conocer en particular y en detalle. La verdadera razón de las cosas es invisible, inasible, indefinible, indeterminable. Solo, el espíritu restablecido en el estado de simplicidad perfecta puede alcanzarla en la contemplación profunda»[4].

La «simplicidad», expresión de la unificación de todas las potencias del ser, caracteriza el retorno al «estado primordial»; y se ve aquí toda la diferencia que separa el conocimiento transcendente del sabio, del saber ordinario y «profano». Esta «simplicidad», es también lo que es designado en otra parte como el estado de «infancia» o de «niñez» (en sánscrito *bâlya*), entendido naturalmente en el sentido espiritual, y que, en la doctrina hindú, es considerado como una condición preliminar para la adquisición del conocimiento por excelencia. Esto recuerda las palabras similares que se encuentran en el Evangelio: «Quienquiera que no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él»[5]. «Mientras que has ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, las has revelado a los simples y a los pequeños»[6].

«Simplicidad» y «pequeñez» son aquí, en el fondo, equivalentes de la «pobreza», de la que es tan frecuentemente cuestión también en el Evangelio, y que se comprende generalmente muy mal: «Bienaventurados los pobres “en” espíritu, pues el Reino de los Cielos les pertenece»[7]. Esa «pobreza» (en árabe *El-Faqru*) conduce, según el esoterismo musulmán, a *El-fanâ*, es decir, a la «extinción» del «yo»[8]; y, por esta «extinción», se alcanza la «estación divina» (*El-maqâmul-ilahi*), que es el punto central donde todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores son

[1] *Tao-Te-King*, XVI.
[2] *Lie-tseu*, I.
[3] Ver el capítulo sobre *La Guerra y la Paz* en *El Simbolismo de la Cruz*.
[4] Lie-tseu, IV.
[5] San Lucas, 18:7.
[6] San Mateo, 11:25.
[7] San Mateo, 5:2.
[8] Esta «extinción» no carece de analogía, incluso en cuanto al sentido literal del término que la designa, con el *Nirvâna* de la doctrina hindú; más allá de *El-fanâ* hay todavía *Fanâ el-fanâi*, la «extinción de la extinción» que corresponde del mismo modo al *Parinirvâna*.

rebasadas, donde todas las aposiciones han desaparecido y son resueltas en un perfecto equilibrio. «En el estado primordial, estas oposiciones no existían. Todas son derivadas de la diversificación de los seres (inherente a la manifestación y contingente como ella), y de sus contactos causados por la rotación universal (es decir, por la rotación de la «rueda cósmica» alrededor de su eje). Cesan de inmediato de afectar al ser que ha reducido su yo distinto y su movimiento particular a casi nada»[1]. Esta reducción del «yo distinto», que finalmente desaparece reabsorbiéndose en un punto único, es lo mismo que *El-fanâ*, y también que el «vacío» que hemos cuestionado un poco más atrás; es por lo demás evidente, según el simbolismo de la rueda, que el «movimiento» de un ser es tanto más reducido cuanto que ese ser está más próximo del centro. «Ese ser no entra más en conflicto con ningún ser, porque está establecido en lo infinito, borrado en lo indefinido[2]. Ha llegado y se tiene en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro donde no hay conflictos. Por concentración de su naturaleza, por alimentación de su espíritu vital, por reunión de todas sus potencias, se ha unido al Principio de todas las génesis. Estando su naturaleza entera (totalizada sintéticamente en la unidad principal), estando su espíritu vital intacto, ningún ser podría mermarle»[3].

La «simplicidad» que ha sido cuestión más atrás corresponde a la unidad «sin dimensiones» del punto primordial, en que finaliza el movimiento de retorno hacia el origen. «El hombre absolutamente simple doblega por su simplicidad a todos los seres…, si bien nada se opone a él en las seis regiones del espacio, nada le es hostil, el fuego y el agua no le hieren»[4]. En efecto, él se tiene en el centro, cuyas seis direcciones son salidas por radiación, y donde las mismas vienen, en el movimiento de retorno, a neutralizarse dos a dos, de suerte que, en ese punto único, su triple oposición cesa enteramente, y que nada de lo que se resulta de ellas o se localiza allí puede alcanzar al ser que permanece en la unidad inmutable. Este ser no oponiéndose a nada, tampoco nada podría oponerse a él, puesto que la oposición es necesariamente una relación recíproca, que exige dos términos en presencia, y que, por consiguiente, es incompatible con la unidad principal; y la hostilidad, que no es

[1] Tchoang-tsen, XIX.

[2] La primera de estas dos expresiones se refiere a la «Personalidad» y la segunda a la «individualidad».

[3] *Ibid.* La última frase se refiere todavía a las condiciones del «estado primordial»: Es lo que la Tradición judeo-cristiana designa como la inmortalidad del hombre antes de la «caída», inmortalidad recobrada por el que, vuelto al «Centro del Mundo», se alimenta del «Árbol de la Vida».

[4] Lie-Tsen, II.

más que una consecuencia o una manifestación exterior de la oposición, no puede existir en un ser que esta fuera y más allá de toda oposición. El fuego y el agua, que son el tipo de contrarios en el «mundo elementario», no pueden herirle, pues, a decir verdad, ni siquiera existen ya para él en tanto que contrarios, habiendo vuelto a entrar, equilibrándose y neutralizándose el uno al otro por la reunión de sus cualidades aparentemente opuestas, pero realmente complementarias, en la indiferenciación del ether primordial.

Este punto central, por el cual se establece, para el ser humano, la comunicación con los estados superiores o «celestes», es también la «puerta estrecha» del simbolismo evangélico, y se puede desde ahora comprender lo que son los «ricos» que no pueden pasar por ella: Son los seres atados a la multiplicidad, y que, por consecuencia, son incapaces de elevarse del conocimiento distintivo al conocimiento unificado. Este vinculamiento (o atadura), en efecto, es directamente contrario al desligamiento (o desvinculamiento) que ha sido cuestión más atrás, como la riqueza es contraria a la pobreza, y encadena el ser a la serie indefinida de los ciclos de manifestación[1]. El vinculamiento a la multiplicidad es también, en un cierto sentido, la «tentación Bíblica», que, haciendo gustar al ser el fruto del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal», es decir, del conocimiento dual y distintivo de las cosas contingentes, le aleja de la unidad central original y le impide alcanzar el fruto del «Árbol de la Vida»; y es por ahí, en efecto, que el ser está sometido a la alternancia de las mutaciones cíclicas, es decir, al nacimiento y a la muerte. El recorrido indefinido de la multiplicidad es figurado precisamente por las espiras de la serpiente enrollada alrededor del árbol que simboliza el «Eje del Mundo»: Es el camino de los «extraviados» (*Ed-dâllîn*), de aquellos que están en el «error» en el sentido etimológico de esta palabra, por oposición al «camino recto» (*Eç-çirâtul-mustaqîm*), en ascensión vertical siguiendo el eje mismo, de quien se habla en la primera *sûrat* del *Qorân*[2].

«Pobreza», «simplicidad», «infancia» o «niñez», no hay ahí más que una sola y misma cosa, y el despojamiento que todos estos términos expresan[3] aboca a una «extinción» que es, en realidad, la plenitud del ser, del mismo modo en que el «no-actuar» (*won-wei*) es la plenitud de la actividad, puesto que es de ahí de donde son

[1] Es el *samsâra* buddhico, la rotación indefinida de la «rueda de la vida» de la que el ser debe liberarse para alcanzar el *Nirvâna*.

[2] Este «camino recto» es idéntico al *Te* o *Rectitud* de Lao-tseu, que es la dirección que un ser debe seguir para que su existencia sea según la «Vía» (*Tao*), o, en otros términos, en conformidad con el Principio.

[3] Es el «despojamiento de los metales» en el simbolismo masónico.

derivadas todas las actividades particulares: «El Principio es siempre no-actuante, y sin embargo todo es hecho por Él»[1]. El ser que es así llegado al punto central ha realizado por ello mismo la integralidad del estado humano: Es el «hombre verdadero» (*tchenn-jen*) del taoísmo, y cuando, partiendo de ese punto para elevarse a los estados superiores, haya cumplido la totalización perfecta de sus posibilidades, devendrá el «hombre divino» (*cheun-jen*), que es el «Hombre Universal» (*El-Insâmul-Kâmil*) del esoterismo musulmán. Así, puede decirse que son los «ricos» bajo el punto de vista de la manifestación quienes son verdaderamente «pobres» al respecto del Principio, e inversamente; es lo que expresa también muy claramente esta palabra del Evangelio: «Los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos»[2]; y debemos constatar a este respecto, una vez más, el perfecto acuerdo de todas las doctrinas Tradicionales, que no son más que las expresiones diversas de la Verdad una.

Mesr, 11-12 rabî awal 1349 H. (Mûlid En-Nabi).

---

[1] *Tao-te-King*, XXXVII.
[2] San Mateo 20:16

CAPÍTULO V

*Er-Rûh**

Según los dones Tradicionales de la «ciencia de las letras», *Allah* creó el mundo, no por el *alif* que es la primera de las letras, sino por el *ba* que es la segunda; y, en efecto, aunque la unidad sea necesariamente el principio primero de la manifestación, es la dualidad que ésta presupone inmediatamente, y entre los dos términos de la cual será producida, como entre los dos polos complementarios de esta manifestación, figurados por las dos extremidades del *ba*, toda la multiplicidad indefinida de las existencia contingentes. Es pues el *ba* el que es propiamente el origen de la creación, y ésta se cumple por él y en él, es decir, que es a la vez el «medio» y el «lugar» de la misma, siguiendo los dos sentidos que tiene esta letra cuando se toma como la preposición *bi*[1]. El *ba*, en ese papel primordial, representa *Er-Rûh*, el «Espíritu», que es menester entender como el Espíritu total de la Existencia universal, y que se identifica esencialmente a la «Luz» (*En-Nûr*); es producido directamente por el «mandato divino» (*min amri' Llah*), y, desde que es producido, es en cierto modo el instrumento por el cual este «mandato» operará todas las cosas, que serán así «ordenadas» todas en relación a él[2]; antes de él, no hay pues más que *el-amr*, afirmación del Ser puro y formulación primera de la Voluntad suprema, como antes de la dualidad no hay más que la unidad, o como antes del *ba* no hay más que el *alif*. Ahora bien, el *alif* es la letra «polar» (*qutbâniyah*)[3], cuya forma misma es la del «eje» siguiendo el cual se cumple el «orden» divino; y la punta superior del *alif*, que es el «secreto de los secretos» (*sirr el-asrâr*), se refleja en el punto del *ba*, en tanto que este punto es el centro de la «circunferencia primera» (*ed-dâirah el-awwaliyah*) que delimita y envuelve el dominio de la Existencia universal, circunferencia que por lo demás, vista en simultaneidad en todas las direcciones posibles, es en realidad una esfera, la forma primordial y total de la cual nacerán por diferenciación todas las formas particulares.

---

* Publicado en *Études Traditionnelles*, VIII-IX, 1938, p. 287-291.

[1] Es también por lo que el *ba* o su equivlaente es la letra inicial de los Libros sagrados: la *Thorah* comienza por *Bereshith*, el *Qorân* por *Bismi'Llah* y, aunque no se tenga actualmente el texto del Evangelio en una lengua sagrada, se puede al menos precisar que el primer término del Evangelio de San Juan, en hebreo, sería también *Bereshith*.

[2] Es de la raíz *amr* que deriva en hebreo el verbo *yâmer*, empleado en el Génesis para expresar la acción creadora y representada como «palabra» divina.

[3] Como lo hemos indicado ya en otra parte, *alif* = *qutb* = III (*Un jeroglífico del Polo*, nº de mayo de 1937); añadimos que el nombre de *Aâlâ*, «Altísimo», tiene también el mismo número.

Si se considera la forma vertical del *alif* y la forma horizontal del *ba*, se ve que su relación es la de un principio activo y un principio pasivo; y esto es conforme a los dones de la ciencia de los números sobre la unidad y la dualidad, no solamente en la enseñanza pitagórica, que es la más generalmente conocida a este respecto, sino también en la de todas las Tradiciones. Este carácter de pasividad es efectivamente inherente a la doble función de «instrumento» y de «medio» universal de que hablábamos hace un momento; es así que *Er-Rûh* es, en árabe, un término femenino; pero sería menester guardar bien que, según la ley de la analogía, lo que es pasivo o negativo en relación a la Verdad divina (*El-Haqq*) deviene activo o positivo en relación a la creación (*el-khalq*)[1]. Es esencial considerar aquí estas dos caras opuestas, puesto que lo que se trata es precisamente, si puede expresarse así, del «límite» puesto entre *El-Haqq* y *el-khalq*, «límite» por el cual la creación es separada de su Principio divino y se le une a la vez, según el punto de vista bajo el cual se lo considere; es pues, en otros términos, el *barzakh* por excelencia[2]; y, de igual modo que *Allah* es «el Primero y el Último» (*El-Awwal wa El-Akhir*) en el sentido absoluto, *Er-Rûh* es «el primero y el último» relativamente a la creación.

No es decir, bien entendido, que el término *Er-Rûh* no se tome a veces en acepciones más particulares, como el término «espíritu» o sus equivalentes más o menos exactos en otras lenguas; es así que, en algunos textos qorânicos concretamente, ha podido pensarse que se trataba, sea de una designación de *Seyidnâ Jibraîl* (Gabriel), sea de algún otro ángel a quien esta denominación de *Er-Rûh* sería aplicada más especialmente; y todo eso puede seguramente ser verdad según los casos o según las aplicaciones que se hacen del mismo, ya que todo lo que es participación o especificación del Espíritu universal, o de lo que juega la función suya bajo una cierta relación y a agrados diversos, es también *rûh* en un sentido relativo, comprendido el espíritu en tanto que reside en el ser humano o en todo otro ser particular. Sin embargo, hay un punto al cual muchos comentadores exotéricos parecen no prestar una atención suficiente: Cuando *Er-Rûh* se designa expresamente y en modo distinto al lado de los ángeles (*el-malâïkah*)[3], ¿cómo sería posible admitir que, en realidad, se trate simplemente de uno de éstos? La interpretación esotérica es que se trata entonces de *Seyidnâ Mîtatrûn* (el *Metatron* de la Kabbala hebraica); por otra parte, eso permite explicar el equívoco que se produce a este respecto, puesto

[1] Este doble aspecto corresponde en un cierto sentido, en la Kabbala hebraica, al de la *Shekinah*, femenina, y de *Metatron*, masculino, así como lo que sigue lo hará comprender mejor.

[2] Consultar T. Burchkhardt, *Del «barzakh»* (número de diciembre de 1937).

[3] Por ejemplo en la *Sûrat El-Qadr* (XCVII, 4): «*Tanazzalu'l-malâïkatu wa'r-rûhu fthâ…*».

que *Metatron* es también representado como un ángel, aunque, estando más allá del dominio de las existencias «separadas», sea verdaderamente otra cosa y más que un ángel; y eso, por lo demás, corresponde bien todavía al doble aspecto del *barzakh*[1].

Otra consideración que concuerda enteramente con esta interpretación es ésta: en la figuración del «Trono» (*El-Arsh*), *Er-Rûh* está colocado en el centro, y ese lugar es efectivamente el de *Metatron*; El «Trono» es el lugar de la «Presencia divina», es decir, de la *Shekinah* que, en la Tradición hebraica, es el «paredro» o el aspecto complementario de *Metatron.* Por lo demás, puede decirse inclusive que, de una cierta manera, *Er-Rûh* se identifica al «Trono» mismo, ya que éste, rodeando y envolviendo a todos los mundos (de donde el epíteto *El-Muhît* que se le da), coincide por ahí con la «circunferencia primera» que hemos cuestionado más atrás[2]. Se reencuentran todavía aquí las dos caras del *barzakh*: del lado de *El-Haqq*, es *Er-Rahmân* quien reposa sobre el «Trono»[3]; pero, del lado de *el-Khalq*, no aparece en cierto modo más que por refracción a través de *Er-Rûh*, lo que está en conexión directa con el sentido de este *hadîth*: «El que me ve, ese ve la Verdad» (*man raanî faqad raa el-Haqq*). Queda ahí, en efecto, el misterio de la manifestación «profética»[4]; y se sabe que, según la Tradición hebraica igualmente, *Metatron* es el agente de las «teofanías» y el principio mismo de la profecía[5], lo que, expresado en lenguaje islámico, viene a decir que no es otro que *Er-Rûh el-mohammediyah*, en quien todos los profetas y los enviados divinos no son más que uno, y que tiene, en el «mundo de aquí abajo», su expresión última en el que es su «sello» (*Khâtam el-anbiâï wa'l-mursalîn*), es decir, en el que los reúne en una síntesis final que es el reflejo de su unidad principal en el «mundo de allá arriba» (donde es *awwal Khalqi' Llah*, siendo lo que es lo último en el orden manifestado, analógicamente lo primero en el orden principal), y que es así el «señor de los primeros y de los últimos» (*seyid el-awwalîna wa'l-akhirîn*). Es por ahí, y por ahí solamente, que pueden realmente

[1] En algunas fórmulas esotéricas, el nombre de *Er-Rûh* se asocia a los de cuatro ángeles en relación a los cuales es, en el orden celeste, lo que es, en el orden terrestre, el Profeta en relación a los cuatro primeros *Kholafâ*; esto conviene también a *Mitatrûn*, quien por lo demás se identifica claramente a *Er-Rûh el-mohammediyah*.

[2] Sobre este punto del «Trono» y de *Metatron*, considerado bajo el punto de vista de la Kabbala y de la angeleología hebraicas, consultar Basilides, *Notas sobre el mundo celeste* (número de julio de 1934, p. 274-275), y *Los Ángeles* (nº de febrero de 1935, p. 88-90).

[3] Según este versículo de la *Sûrat Tohâ* (XX, 5): «*Er-Rahmânu al' arshi estawâ*».

[4] Puede hacerse observar que por ahí se juntan de una cierta manera la concepción del Profeta y la del *Avatâra*, que proceden en sentido inverso la una de la otra, partiendo la segunda de la consideración del principio que se manifiesta, mientras que la primera parte de la consideración del «soporte» de esta manifestación (y el «Trono» es también el «soporte» de la Divinidad).

[5] Consultar *El Rey del Mundo*, p. 30-33 (Edición francesa).

comprenderse, en su sentido profundo, todos los nombres y los títulos del Profeta, que son en definitiva los mismos del «Hombre Universal» (*El-Insân el-Kâmil*), totalizando finalmente en él todos los grados de la Existencia, como los contenía a todos en él desde el origen: *alayhi çalatu Rabbil-Arshi dawman*, ¡«Qué sobre él la plegaría del Señor del Trono sea perpetuamente»!

CAPÍTULO VI

NOTA SOBRE LA ANGELEOLOGÍA DEL ALFABETO ÁRABE*

El «Trono» divino que rodea a todos los mundos (*El-Arsh El-Muhît*) se representa, como es fácil de comprender, por una figura circular; en el centro está *Er-Rûh*, así como lo explicamos en otra parte; y el «Trono» está sostenido por ocho ángeles que están colocados en la circunferencia, los cuatro primeros en los cuatro puntos cardinales, y los otros cuatro en cuatro puntos intermediarios. Los nombres de estos ocho ángeles están formados por otros tantos grupos de letras, tomadas siguiendo el orden de sus valores numéricos, de tal suerte que el conjunto de estos nombres comprende la totalidad de las letras del alfabeto.

Hay lugar a hacer aquí una precisión: se trata naturalmente del alfabeto de 28 letras; pero se dice que el alfabeto árabe no tenía primeramente más que 22 letras, correspondiendo exactamente a las del alfabeto hebraico; de ahí la distinción que se hace entre el pequeño *Jafr*, que no emplea más que esas 22 letras, y el gran *Jafr*, que emplea las 28 tomándolas todas con sus valores numéricos distintos. Por lo demás, puede decirse que las 28 (2+8=10) están contenidas en las 22 (2+2=4) como 10 está contenido en 4, siguiendo la fórmula de la *Tétraktys* pitagórica: 1+2+3+4=10[1]; y, de hecho, las seis letras suplementarias no son más que otras tantas modificaciones de letras primitivas, de las cuales están formadas por la simple añadidura de un punto, y a que se reducen inmediatamente por la supresión de ese mismo punto. Estas seis letras suplementarias son las que componen los dos últimos de los ocho grupos de que acabamos de hablar; es evidente que, si no se las considerará como letras distintas, estos grupos se encontrarían modificados, sea en cuanto a su número, sea en cuanto a su composición. Por consecuencia, el paso del alfabeto de 22 letras al alfabeto de 28 ha debido necesariamente conducir a un cambio en los nombres angélicos que son cuestión, y, a los efectos, en las «entidades» que estos nombres designan; pero, por extraño que eso pueda parecer a algunos, es en realidad normal que ello sea así, puesto que todas las modificaciones de las formas Tradicionales, y en particular las que afectan a la constitución de sus lenguas sagradas, deben tener efectivamente sus «arquetipos» en el mundo celeste.

Dicho esto, la distribución de las letras y de los nombres es la siguiente:

---

* Publicado en *Études Traditionnelles*, VIII-IX, 1938, p. 324-327.

[1] Ver *La Tétraktys y el cuadrado de cuatro* (número de abril de 1927).

— En los cuatro puntos cardinales:
Al Este: A B J a D[1];
Al Oeste: Ha Wa Z;
Al Norte: *H* a *T* a *Y*;
Al Sur: K a L M a N.

— En los cuatro puntos intermediarios:
Al Nordeste: S a *A* F a Ç;
Al Noroeste: Que a R S h a T;
Al Sudeste: T h a K h a D h;
Al Sudoeste: *D* a *Z* a G h.

Se obervará que cada uno de estos dos conjuntos de cuatro nombres contiene exactamente la mitad del alfabeto, o sea, 14 letras, que están repartidas en los mismos respectivamente de la siguiente manera:

En la primera mitad:
4+3+3+4 = 14
En la segunda mitad:
4+4+3+3 = 14

Los valores numéricos de los ocho nombres, formados de la suma de sus letras, son, tomándolos naturalmente en el mismo orden que arriba:

1+2+3+4 = 10
5+6+7 = 18
8+9+10 = 27
20+30+40+50 = 140
60+70+80+90 = 300
100+200+300+400 = 1000
500+600+700 = 1800
800+900+1000 = 2700

[1] Entiéndase bien que el *alif* y el *ba* toman lugar aquí, como todas las demás letras del alfabeto, en su rango numérico: eso en nada hace intervenir las consideraciones simbólicas que hemos expuesto por otra parte y que les dan además otra función especial.

Los valores de los tres últimos nombres son iguales a los de los tres primeros multiplicados por 100, lo que es por lo demás evidente, si se precisa que los tres primeros contienen los números de 1 a 10 y los tres últimos las centenas de 100 a 1000, estando unos y otros igualmente repartidas ahí en 4 + 3 + 3.

El valor de la primera mitad del alfabeto es la suma de los de los cuatro primeros nombres:

10+18+27+140 = 195

Del mismo modo, el valor numérico de la segunda mitad es la suma de los de los cuatro últimos nombres:

300+1000+1800+2700 = 5800

Finalmente, el valor total del alfabeto entero es:

195+5800 = 5995

Este número 5995 es notable por su simetría: su parte central es 99, número de los nombres «atribuidos» de *Allah*; sus cifras extremas forman 55, suma de los diez primeros números, en las que el denario se encuentra por otra parte dividido en sus dos mitades (5+5=10); además, 5+5=10 y 9+9=18 son los valores numéricos de los dos primeros nombres.

Uno puede darse cuenta mejor de la manera en que el número 5995 se obtiene partiendo del alfabeto según otra división, en tres series de nueve letras más una letra aislada: la suma de los nueve primeros números es 45, valor numérico del nombre de *Adam* (1+4+40 = 45, es decir, bajo el punto de vista de la jerarquía esotérica, *El-Qutb El-Ghawth* en el centro, los cuatro *Awtâd* en los cuatro puntos cardinales, y los cuarenta *Anjâb* sobre la circunferencia); la suma de las decenas, de 10 a 90, es 45 × 10; el conjunto de las sumas de estas tres series nonarias es pues el producto de 45 × 111, el número «polar» que es el del *alif* «desarrollado»: 45 × 111 = 4995; es menester añadir ahí el número de la última letra, 1000, unidad de cuarto grado que termina el alfabeto como la unidad de primer grado le comienzo, y así se tiene finalmente 5995.

En fin, la suma de las cifras de este número es 5+9+9+5=28, es decir, el número mismo de las letras del alfabeto de las cuales representa el valor total.

Se podrían seguramente desarrollar todavía muchas otras consideraciones partiendo de estos dones, pero estas pocas indicaciones bastarán para que al menos se pueda tener una apercepción de algunos de los procedimientos de la ciencia de las letras y de los números en la Tradición islámica.

CAPÍTULO VII

LA QUIROLOGÍA EN EL ESOTERISMO ISLÁMICO*

Hemos tenido frecuentemente la ocasión de observar de que modo la concepción de las «ciencias tradicionales», en los tiempos modernos, ha devenido extraña a los occidentales, y de qué modo les es difícil comprender la verdadera naturaleza de las mismas. Recientemente todavía, habíamos tenido un ejemplo de esa incomprensión en un estudio consagrado a Mohyiddin ibn Arabi, y cuyo autor se sorprendía de encontrar en éste, al lado de la doctrina puramente espiritual, numerosas consideraciones sobre la astrología, sobre la ciencia de las letras y de los números, sobre la geometría simbólica, y sobre muchas otras cosas del mismo orden, que el autor en cuestión parecía mirar como no teniendo ningún lazo con esta doctrina. Había por lo demás ahí una doble equivocación, ya que la parte propiamente espiritual de la enseñanza de Mohyiddin estaba presentada como «mística», cuando es que es esencialmente metafísica e iniciática; y, si se tratara de «mística», eso no podría tener efectivamente ninguna relación con las ciencias cualesquiera que sean. Antes al contrario, desde que se trata de doctrina metafísica, esas ciencias tradicionales, de las que el mismo autor desconoce por otra parte totalmente su valor, según el ordinario prejuicio moderno, se desprenden de ella normalmente en tanto que aplicaciones, como las consecuencia se desprenden del principio, y, a este título, bien lejos de representar elementos en cierto modo adventicios y heterogéneos, forman parte integrande de *et-taçawwuf*, es decir, del conjunto de los conocimientos iniciáticos.

De estas ciencias Tradicionales, la mayoría están hoy perdidas por completo para los occidentales, y no conocen otras que residuos más o menos informes, frecuentemente degenerados hasta el punto de haber tomado el carácter de recetas empíricas o de simples «artes adivinatorias», evidentemente desprovistas de todo valor doctrinal. Para hacer comprender por un ejemplo de qué modo una tal manera de considerarlas está lejos de la realidad, daremos aquí algunas indicaciones sobre lo que es, en el esoterismo islámico, la quirología (*ilm el-kaff*), que no constituye, por lo demás, más que una de las numerosas ramas de lo que podemos denominar, a falta de una palabra mejor, la «fisiognomonía», aunque esta palabra no explicita

---

* Publicado en *El Velo de Isis*, mayo de 1932, p. 289-295.

exactamente toda la extensión del término árabe que designa este conjunto de conocimientos (*ilm el-firâsah*).

La quirología, por extraño que eso pueda parecer a aquellos que no tienen ninguna noción de estas cosas, se vincula directamente, bajo su forma islámica, a la ciencia de los nombres divinos: la disposición de las líneas principales traza en la mano izquierda el número 81 y en la mano derecha el número 18, o sea, en total 99, el número de los nombres atributivos (*çifûtiyah*). En cuanto al nombre *Allah* mismo, está formado por los dedos, de la manera siguiente: El meñique corresponde al *alif*, el anular al primer *lam*, el medio o corazón y el índice al segundo *lam*, que es doble, y el pulgar al *he* (que, regularmente, debe ser trazado bajo su forma «abierta»); y es ésta la razón principal del uso de la mano como símbolo, tan extendido en todos los países islámicos (refiriéndose una razón secundaria al número 5, de donde el nombre de *khoms* dado a veces a esa mano simbólica. Puede comprenderse por ahí la significación de esta palabra del *Sifr Seyidna Ayûb* (Libro de Job, XXXVII, 7): «Él ha puesto un sello (*khâtim*) en la mano de todo hombre, a fin de que todos puedan conocer Su obra»; y añadiremos que esto no carece de relación con la función esencial de la mano en los ritos de bendición y de consagración.

Por otra parte, se conoce generalmente la correspondencia de las diversas partes de la mano con los planetas (*kawâkib*), que la quiromancia occidental misma ha conservado, pero de tal manera que apenas sí puede ver en ella otra cosa que especies de designaciones convencionales, mientras que, en realidad, esta correspondencia establece un lazo efectivo entre la quirología y la astrología. Además, a cada uno de los siete cielos planetarios le preside uno de los principales profetas, que es el «Polo» (*El-Qutb*) del mismo; y las cualidades y las ciencias que son atribuidas más especialmente a cada uno de estos profetas están en relación con la influencia astral correspondiente. La lista de los siete *Aqtâb* celestes es la siguiente:

Cielo de la Luna (*El-Qamar*): Seyidna Adam.
Cielo de Mercurio (*El-Utârid*): Seyidna Aissa.
Cielo de Venus (*Ez-Zohrah*): Seyidna Yûsif.
Cielo del Sol (*Es-Shams*): Seyidna Idris.
Cielo de Marte (*El-Mirrîkh*): Seyidna Dâwud.
Cielo de Júpiter (*El-Barjîs*): Seyidna Mûsa.
Cielo de Saturno (*El-Kaywân*): Seyidna Ibrahîm.

A Seyidna Adam se atribuye la cultura de la tierra (Cf. *Génesis*, II,15: «Dios tomó al hombre y le puso en el jardín de Edén para cultivarle y guardarle»); a Seyidna Aissa, los conocimientos de orden puramente espiritual; a Seyidna Yûsif, la belleza y las artes; a Seyidna Idris, las ciencias «intermediarias», es decir, las de orden cosmológico y psíquico; a Seyidna Dâwud, el gobierno; a Seyidna Mûsa, al cual está inseparablemente asociado su hermano Harûn, las cosas de la religión bajo el doble aspecto de la legislación y del culto; a Seguidna Ibrahîm, la (por la cual, ésta correspondencia con el séptimo cielo debe ser aproximada a lo que recordábamos recientemente a propósito de Dante, en cuanto a su situación en el más alto de los siete escalones de la escala iniciática).

Además, alrededor de estos profetas principales se reparten, en lo siete cielos planetarios, los demás profetas conocidos (es decir, los que son especialmente designados en el *Qôran*, en número de 25) y desconocidos (es decir, todos los demás, siendo el número de los profetas de 124.000 según la Tradición).

Los 99 nombres que expresan los atributos divinos están igualmente repartidos siguiendo este septenario: 15 para el cielo del sol, en razón de su posición central, y 14 para cada uno de los otros seis cielos ($15+6\times14=99$). El examen de los signos que se encuentran sobre la parte de la mano correspondiente a cada uno de los planetas indica en qué proporción (5/14 o 5/15) el sujeto posee las cualidades que se les atribuyen; esta proporción corresponde a un número(*s*) de nombres divinos entre los que pertenecen al cielo planetario considerado; y estos nombres pueden ser determinados después, por medio de un cálculo, por lo demás, muy largo y muy complicado.

Añadimos que en la región de la muñeca, más allá de la mano propiamente dicha, se localiza la correspondencia de los dos cielos superiores, cielo de las estrellas fijas y cielo empíreo, que, con lo siete cielos planetarios, completan el número 9.

Además, en las diferentes partes de la mano se sitúan los doce signos zodiacales (*burûj*), en relación con los planetas de los cuales son los dominios respectivos (uno para el Sol y la Luna, dos para cada uno de los otros cinco planetas), y también las dieciséis figuras de la geomancia (*ilm er-raml*), puesto que todas las ciencias tradicionales están estrechamente ligadas entre ellas.

El examen de la mano izquierda indica la «naturaleza» (*et-tabiyah*) del sujeto, es decir, el conjunto de las tendencias, disposiciones o aptitudes que constituyen en cierto modo sus caracteres innatos. El de la mano derecha hace conocer los

caracteres adquiridos (*el-istiksâb*); estos se modifican por lo demás continuamente, de tal suerte que, para un estudio continuado, este examen debe ser renovado cada cuatro meses. Este periodo de cuatro meses constituye, en efecto, un ciclo completo, en el sentido de que conlleva el retorno a un signo zodiacal correspondiente al mismo elemento que el del signo de partida; se sabe que esta correspondencia con los elementos se hace en el orden de sucesión siguiente: fuego (*nâr*), tierra (*Turâb*), aire (*hawâ*), agua (*mâ*). Es pues un error pensar, como lo han hecho algunas, que el periodo en cuestión no debería ser más que de tres meses, ya que el periodo de tres meses corresponde solamente a una estación, es decir, a una parte del ciclo anual, y no es en sí misma un ciclo completo.

Estas pocas indicaciones, por sumarias que sean, mostrarán de qué modo una ciencia tradicional regularmente constituida se vincula a los principios de orden doctrinal y depende de ellos enteramente; y al mismo tiempo harán comprender lo que hemos dicho frecuentemente, de que una tal ciencia está estrictamente ligada a una forma Tradicional definida, de tal suerte que sería enteramente inutilizable fuera de la civilización para la cual la misma ha sido constituida según esa forma. Aquí, por ejemplo, las consideraciones que se refieren a los nombres divinos y a los profetas, y que son precisamente aquellas sobre las cuales todo lo demás se basa, serían inaplicables fuera del mundo islámico, del mismo modo que, para tomar otro ejemplo, el cálculo onomántico, empleado aisladamente, sea como elemento del establecimiento del horóscopo en algunos métodos astrológicos, no podría ser válido más que para los nombres árabes, cuyas letras poseen valores numéricos determinados. Hay siempre, en este orden de las aplicaciones contingentes, una cuestión de adaptación que hace imposible el transporte de esas ciencias tal cuales de una forma Tradicional a otro; y ahí está también, sin duda, una de las principales razones de la dificultad que tienen en comprenderlas aquellos que, como los occidentales modernos, no tienen el equivalente de las mismas en su propia civilización[1].

Mesr, 18 dhûl-qadah 1350 H. (Mûlid Seyid Ali El-Bayûmi).

---

[1] Los dones que han servido de base a estas notas están sacados de los tratados inéditos del Sheikh Seyid Ali Nûreddin El-Bayûmi, fundador de la *tarîqah* que lleva su nombre (*bayûmiyah*); estos manuscritos están todavía actualmente en posesión de sus descendientes directos.

CAPÍTULO VIII

INFLUENCIA DE LA CIVILIZACIÓN ISLÁMICA EN OCCIDENTE*

La mayoría de los europeos no han evaluado exactamente la importancia del aporte que han recibido de la civilización islámica, ni han comprendido la naturaleza de sus «tomas» a esta civilización en el pasado y algunos hasta desconocen totalmente todo lo que a la misma se refiere. Eso viene de que la historia como se les enseña trasviste los hechos y parece haber sido alterada voluntariamente sobre muchos puntos. Es a ultranza que la enseñanza en cuestión proclama la poca consideración que le inspira la civilización islámica, y tiene el hábito de rebajar el mérito de la misma cada vez que se presenta la ocasión de ello. Importa destacar que la enseñanza histórica en la Universidades de Europa no muestra la influencia de que se trata. Antes al contrario, las verdades que deberían ser dichas sobre esta tema, ya sea que se trata de profesar o de escribir, son sistemáticamente descartas, sobre todo en cuanto a los acontecimientos más importantes.

Por ejemplo, si es generalmente conocido que España ha permanecido bajo la ley islámica durante varios siglos, jamás se dice que lo mismo ocurrió en otros países, tales como Sicilia y la parte meridional de la actual Francia. Algunos quieren atribuir este silencio de los historiadores a ciertos prejuicios religiosos. Pero, ¿qué decir de los historiadores actuales cuya mayoría carecen de religión, cuando no son adversarios de toda religión, cuando vienen a confirmar lo que sus antecesores han dicho de contrario a la verdad?

Es pues menester ver ahí una consecuencia del orgullo y de la presunción de los occidentales, sesgo que les impide reconocer la verdad y la importancia de sus débitos hacia oriente.

Lo más extraño en esta ocurrencia es ver a los europeos considerarse como los herederos directos de la civilización helénica, cuando es que la verdad de los hechos incrimina esta pretensión. La realidad extraída de la historia misma establece perentoriamente que la ciencia y la filosofía griegas han sido transmitidas a los europeos por la mediación de los musulmanes. En otros términos, el patrimonio intelectual de los helenos no ha llegado a occidente sino después de haber sido seriamente estudiado por el Próximo-Oriente y si no hubiera sido por los doctos sabios del islam y sus filósofos, los europeos habrían permanecido en la ignorancia

* Publicado en *Études traditionnelles*, XII-1950, p. 337-344. Artículo traducido del árabe, aparecido en la Revista *El Marifah*.

total de esos conocimientos durante mucho tiempo, ello, si es que hubieran llegado jamás a conocerlos.

Conviene hacer observar que hablamos aquí de la influencia de la civilización islámica y no especialmente árabe como se dice algunas veces sin razón. Ya que la mayoría de los que han ejercido esta influencia en occidente no eran de raza árabe y si su lengua era árabe, era solo una consecuencia de su adopción de la religión islámica.

Dado que somos llevado a hablar de la lengua árabe podemos ver una prueba cierta de la extensión de esta misma influencia en occidente en la existencia de términos de origen y de raíz árabes mucho más numerosos de lo que se cree generalmente, incorporados en casi todas las lenguas europeas y cuyo empleo se ha continuado hasta nosotros, aún cuando que muchos de entre los europeos que se sirven de ellos ignoran totalmente su verdadero origen. Como las palabras no son otra cosa que el vehículo de las ideas y el medio de exteriorización del pensamiento, se concibe que sea extremadamente fácil deducir de estos hechos la transmisión de las ideas y de las concepciones islámicas mismas.

De hecho, la influencia de la civilización islámica se ha extendido en una muy amplia medida y de una manera sensible a todos los dominios, ciencias, artes, filosofía, etc. España era entonces un medio muy importante a este respecto y el principal centro de difusión de esta civilización. Nuestra intención no es la de tratar en detalle cada uno de estos aspectos ni la de definir el área de extensión de la civilización islámica, sino solo la de indicar algunos hechos que consideramos como particularmente importantes, si bien que sean poco numerosos en nuestra época los que reconozcan esta importancia.

En lo que concierne a las ciencias, podemos hacer una distinción entre las ciencias naturales y las ciencias matemáticas. Para las primeras, sabemos con certeza que algunas de entre ellas han sido transmitidas por la civilización islámica a Europa que se las «tomó» de una manera completa. La química, por ejemplo, ha guardado siempre su nombre árabe, nombre cuyo origen se remonta por lo demás al antiguo Egipto, y eso, aunque el sentido superior y profundo de esta ciencia haya devenido enteramente desconocido a los modernos y como perdido para ellos.

Para tomar otro ejemplo, el de la astronomía, los términos técnicos que son empleados en la misma en todas las lenguas europeas son todavía en su mayor parte de origen árabe, y los nombres de muchos cuerpos celestes no han dejado de ser los nombres árabes empleados tal cuales por los astrónomos de todos los países. Esto se

debe al hecho de que los trabajos de los astrónomos griegos de la Antigüedad, tales como Tolomeo de Alejandría, habían sido conocidos por las traducciones árabes al mismo tiempo que los de sus continuadores musulmanes. Sería por lo demás fácil mostrar en general que la mayoría de los conocimientos geográficos concernientes a las regiones más alejadas de Asia o de Africa han sido adquiridos durante mucho tiempo por exploradores árabes que han visitado numerosas regiones y podríanse citar muchos otros hechos de este género.

Por lo que se refiere a las invenciones que no son más que aplicaciones de las ciencias naturales, han seguido igualmente la misma vía de transmisión, es decir, la mediación musulmana, y la historia del «reloj de agua» ofrecido por el Khalifa Haroun-el-Rachid al emperador Carlomagno, todavía no ha desaparecido de las memorias.

En lo que concierne a las ciencias matemáticas, conviene acordarles una atención particular bajo esta relación. En este vasto dominio, no es solo la ciencia griega la que ha sido transmitida a occidente por la mediación de la civilización islámica, sino también la ciencia hindú. Los griegos también habían desarrollado la geometría, e incluso la ciencia de los números que, para ellos, estaba siempre vinculada a la consideración de las figuras geométricas correspondientes. Ese predominio dado a la geometría aparece claramente, por ejemplo, en Platón. Sin embargo existe otra parte de las matemáticas perteneciente a la ciencia de los números que no es conocida, como las demás bajo una denominación griega en las lenguas europeas, por la razón de que los antiguos griegos la han ignorado. Esta ciencia es el álgebra, cuya fuente primera ha sido la India y cuya denominación árabe muestra suficientemente como la misma ha sido transmitida a occidente.

Otro hecho que es bueno señalar aquí a pesar de su menor importancia, viene todavía a corroborar lo que hemos dicho, y es que las cifras empleadas por los europeos son por todas partes conocidas como cifras árabes, aunque su origen primero sea en realidad hindú, ya que los signos de numeración empleados originariamente por los árabes no eran otros que las letras de alfabeto mismas.

Si abandonamos ahora el examen de las ciencias por el de las artes, haremos observar que, en lo que concierne a la literatura y a la poesía, innumerables ideas provenientes de los escritores y de los poetas musulmanes, han sido utilizadas en la literatura europea, y también que incluso algunos escritores occidentales han llegado hasta la imitación pura y simple de sus obras. De igual modo, pueden relevarse huellas de la influencia islámica en arquitectura, y eso de una manera enteramente

particular en la Edad Media; así, la ventaja de ojiva cuyo carácter se ha afirmado al punto de que ha dado su nombre a un estilo arquitectural, tiene incontestablemente su origen en la arquitectura islámica, ello, aunque numerosas teorías fantásticas hayan sido inventadas para disipar esta verdad. Las teorías en cuestión son contradichas por la existencia de una tradición entre los constructores mismos que afirman constantemente la transmisión de sus conocimientos a partir del Próximo-oriente.

Estos conocimientos revestían un carácter secreto y daban a su arte un sentido simbólico; tenían relaciones muy estrechas con la ciencia de los números y su origen primero ha sido siempre atribuido a los que edificaron el Templo de Salomón.

Sea lo que fuere del origen lejano de esta ciencia, no es posible que la misma haya sido transmitida a la Europa de la Edad Media por un intermediario distinto que el del mundo musulmán. Conviene decir a este respecto que estos constructores constituidos en corporaciones que poseían ritos especiales, se consideraban y se designaban en occidente como «extraños» o, antes bien, como «extranjeros», inclusive en su país natal, y que esta denominación subsiste hasta nuestros días, aunque estas cosas hayan devenido obscuras y no sean ya conocidas más que por un número ínfimo de gentes.

En esta rápida exposición, es menester mencionar otro dominio, el de la filosofía, donde la influencia islámica alcanzó en la Edad Media una importancia tan considerable que ninguno de los más encarnecidos adversarios de oriente podría desconocer la fuerza. Puede verdaderamente decirse que Europa, en aquel momento, no disponía de ningún otro medio para llegar al conocimiento de la filosofía griega. Las traducciones latinas de Platón y de Aristóteles, que eran utilizadas entonces, no habían sido hechas directamente sobre los originales, sino sobre traducciones árabes anteriores, a las cuales estaban agregados los comentarios de los filósofos musulmanes contemporáneos, tales como Averroes, Avicena, etc.

La filosofía de entonces, conocida bajo el nombre de escolástica, es generalmente distinguida en musulmana, judía y cristiana. Pero es la musulmana la que están en la fuente de las otras dos y más particularmente de la filosofía judía, que ha florecido en España y cuyo vehículo era la lengua árabe, como ello se puede constatar por obras tan importantes como las de Moussa-ibn-Maimoun (Maimónides) que ha inspirado la filosofía judía posterior de varios siglos hasta la de Spinoza, en la que algunas de sus ideas son todavía muy reconocibles.

Pero no es necesario continuar la enumeración de hechos que todos los que tienen alguna noción de la historia del pensamiento conocen. Es preferible estudiar para terminar otros hechos de un orden enteramente diferente, totalmente ignorados por la mayoría de los modernos que, particularmente en Europa, no tienen ni siquiera la más ligera idea de ellos, mientras que bajo nuestro punto de vista estas cosas presentan un interés mucho más considerable que todos los conocimientos exteriores de la ciencia y de la filosofía. Queremos hablar del esoterismo con todo lo que se le vincula y todo lo que se desprende el mismo en tanto que conocimiento derivado, constituyendo ciencias totalmente diferentes de las que son conocidas por los modernos.

En realidad, Europa nada tiene en nuestros días que pueda recordar esas ciencias, es más, occidente ignora todo de los conocimientos verdaderos tales como el esoterismo y sus análogos, mientras que en la Edad Media la cosa era enteramente diferente; y, en este dominio también, la influencia islámica en aquella época aparece de la manera más luminosa y evidente. Por lo demás es muy fácil revelar las huellas de la misma en obra cuyos múltiples sentidos y cuya meta real eran muy distintos que literarios.

Algunos europeos han comenzado por sí mismos a descubrir algo de este género concretamente por el estudio que han hecho de los poemas de Dante, pero sin llegar a la comprensión perfecta de su verdadera naturaleza. Hace algunos años, un orientalista español, don Miguel Asin Palacios, ha escrito una obra sobre las influencias musulmanas en la obra de Dante y ha demostrado que mucho de los símbolos y de las expresiones empleadas por el poeta, lo habían sido antes de él por esoteristas musulmanas y en particular por Sidi Mohyiddin-ibn-Arabi. Desafortunadamente, las precisiones de este erudito no han mostrado la importancia de los símbolos puestos en obra. Un escritor italiano, muerto recientemente, Luigi Valli, ha estudiado un poco más profundamente la obra de Dante y ha concluido que no ha sido el único en emplear los procedimientos simbólicos utilizados en la poesía esotérica persa y árabe; en el país de Dante y entre sus contemporáneos, todos estos poetas eran miembros de una organización de carácter secreto denominada «Fieles de Amor» de la cual Dante mismo era uno de los jefes. Pero cuando Luigi Valli ha intentado penetrar el sentido de su «lenguaje secreto», le ha sido imposible a él también reconocer el verdadero carácter de aquella organización o de las demás de la misma naturaleza constituidas en Europa en la Edad Media[1]. La verdad es que ciertas

[1] René Guénon. *El Esoterismo de Dante.*

personalidades desconocidas se encontraban detrás de estas asociaciones y las inspiraban; eran conocidos bajo diferentes nombres, de los cuales el más importante era el de «Hermanos de la Rosa-Cruz». Éstos no poseían en punto ninguno, por otra parte, reglas escritas y no constituían una sociedad, tampoco tenían reuniones determinadas, y todo lo que puede decirse de ellos es que habían alcanzado un cierto estado espiritual que nos autoriza a llamarles «sufis» europeos, o al menos *çawwufîn* llegados a un alto grado en esta jerarquía. Se dice también que estos «Hermanos de la Rosa-Cruz» que se servían como «cobertura» de estas corporaciones que hemos cuestionado, enseñaban la alquimia y otras ciencias idénticas a las que estaban entonces en plena floración en el mundo del islam. Ciertamente, formaban un eslabón de la cadena que ligaba oriente y occidente y establecían un contacto permanente con los sufis musulmanes, contacto simbolizado por los viajes atribuidos a su fundador legendario.

Pero todos estos hechos no han llegado al conocimiento de la historia ordinaria que no lleva sus investigaciones más allá de la apariencia de los hechos, cuando es que es ahí, puede decirse, donde se encuentra la verdadera llave que permitiría la solución de tantos enigmas que de otro modo quedarían siempre obscuros e indescifrables.

CAPÍTULO IX

CREACIÓN Y MANIFESTACIÓN*

Hemos hecho observar, en diferentes ocasiones, que la idea de «creación», si quiere entenderse en su sentido propio y exacto, y sin darle una extensión más o menos abusiva, no se encuentra en realidad más que en Tradiciones pertenecientes a una línea única, la que se constituye por el judaísmo, el cristianismo y el islamismo; siendo esta línea la de formas Tradicionales que pueden ser dichas específicamente religiosas, se debe concluir de ahí que existe un lazo directo entre esta idea y el punto de vista religioso mismo. En otras partes, el término de «creación», si se tiene que emplear en algunos casos, no podrá más que explicitar muy inexactamente una idea diferente, para la cual sería bien preferible encontrar otra expresión; por lo demás, este empleo no es lo más frecuente, de hecho, otra cosa que el resultado de una de esas confusiones o de esas falsas asimilaciones que se producen al respecto tanto en occidente para todo lo que concierne a las doctrinas orientales. Sin embargo, no basta evitar esta confusión, es menester guardarse de igual modo de otro error contrario, el que consiste en querer ver una contradicción o una oposición cualquiera entre la idea de creación y esa otra idea a la cual acabamos de hacer alusión, y para la cual el término más justo que tenemos a nuestra disposición es el de «manifestación»; es sobre este último punto que nos proponemos insistir al presente.

En efecto, algunos que reconocen que la idea de creación no se encuentra en las doctrinas orientales (con la excepción del islamismo que, bien entendido, no puede ser puesto en causa bajo esta relación), pretenden sin embargo, y sin intentar ir al fondo de las cosas, que la ausencia de la idea en cuestión es la marca de algo incompleto o defectuoso, para concluir de ello que las doctrinas que se tratan no podrían considerarse como una expresión adecuada de la verdad. Si la cosa es así del lado religioso, donde se afirma demasiado frecuentemente un enojoso «exclusivismo», es menester decir que los hay también que, del lado antireligioso, quieren, de la misma constatación, extraer consecuencias enteramente contrarias: esos, atacando naturalmente la idea de creación como a todas las demás ideas de orden religioso, afectan ver en su ausencia misma una especie de superioridad; evidentemente que no lo hacen, por lo demás, más que por espíritu de negación y de oposición, y no en punto ninguno para tomar realmente la defensa de las doctrinas

* Publicado en *Études traditionnelles*, X, 1937, p. 325-333.

orientales de las que apenas sí se preocupan. Sea lo que fuere, estos reproches y elogios no valen más y no son más aceptables unos que otros, dado que proceden en suma de un mismo error, explotado solo según intenciones contrarias, en conformidad a las tendencias respectivas de los que le cometen; la verdad es que unos y otros se apoyan enteramente en falso, y que hay en ambos casos una incomprensión casi igual.

Por lo demás, la razón de este error común no parece muy difícil de descubrir: aquellos cuyo horizonte intelectual no va más allá de las concepciones filosóficas occidentales se imaginan de ordinario que, allí donde no es cuestión de creación, y donde es manifiesto, por otra parte, que ningún asunto hay con teorías materialistas, no puede haber más que «panteísmo». Ahora bien, se sabe cuan frecuentemente se emplea este término disparatadamente en nuestra época; representa para unos un verdadero espanto, hasta tal punto que se creen dispensados de examinar seriamente aquello a lo que se han apresurado a aplicar dicho término (y el uso tan corriente de la expresión «caer en el panteísmo» es bien característico a este respecto), mientras que, probablemente a causa de eso mismo más que por cualquier otro motivo, los otros le reivindican de buena gana y están dispuestos a hacerse del mismo como una especie de bandera. Está pues bastante claro que lo que acabamos de decir se vincula estrechamente, en el pensamiento de unos y otros, a la imputación de «panteísmo» dirigida comúnmente a las mismas doctrinas orientales, imputación de la cual hemos mostrado frecuentemente la entera falsedad, inclusive la absurdidad (puesto que el panteísmo es en realidad una teoría esencialmente antimetafísica), como para que sea inútil volver a ello todavía una vez más.

Dado que hemos sido conducido a hablar de panteísmo, aprovecharemos de ello para hacer seguidamente una observación que tiene aquí una cierta importancia, a propósito de un término que se tiene precisamente el hábito de asociar a las concepciones panteístas: ese término es el de «emanación», que algunos, siempre por las mismas razones y a consecuencia de las mismas confusiones, quieren emplear para designar la manifestación cuando la misma no es presentada bajo el aspecto de creación. Ahora bien, en tanto que se trate al menos de doctrinas Tradicionales y ortodoxas, ese término debe ser absolutamente descartado, no solo a causa de esta asociación enojosa (aunque la misma esté por lo demás más o menos justificada en el fondo, lo que actualmente no nos interesa), sino sobre todo porque, en sí mismo y por su significación etimológica, no expresa verdaderamente nada más que una imposibilidad pura y simple. En efecto, la idea de «emanación» es propiamente la de

una «salida»; pero la manifestación de ningún modo debe ser considerada así, ya que nada puede realmente salir del Principio; si algo saliera de él, el Principio, desde entonces, no podría ser más Infinito, y se encontraría limitado por el hecho mismo de la manifestación; la verdad es que, fuera del Principio, no hay y no puede haber más que la nada. Si se quiere considerar inclusive la «emanación», no en relación al Principio supremo e infinito, sino solo en relación al Ser, principio inmediato de la manifestación, el término en cuestión daría todavía lugar a una objeción, que por ser otra que la precedente, no es menos decisiva: si los seres salieran del Ser para manifestarse, no podría decirse que son realmente seres, y estarían propiamente desprovistos de toda existencia, pues la existencia, bajo cualquier modo que sea, no puede ser otra cosa que una participación del Ser; esta consecuencia, además de que es visiblemente absurda en sí misma como en el otro caso, es contradictoria con la idea misma de manifestación.

Hechas estas precisiones, diremos claramente que la idea de manifestación, tal como las doctrinas orientales la consideran de una manera puramente metafísica, no se opone de ningún modo a la idea de creación; se refieren solo a niveles y a puntos de vista diferentes, de tal suerte que basta saber situar a cada una de ellas en su verdadero lugar para darse cuenta de que no hay entre ellas ninguna incompatibilidad. La diferencia, en esto como sobre muchos otros puntos, no es en suma sino la misma del punto de vista metafísico y del punto de vista religioso; ahora bien, si es verdad que el primero es de orden más elevado y más profundo que el segundo, por ello no lo es menos que no podría de ningún modo anular o contradecir a éste, lo que está por lo demás suficientemente probado por el hecho de que uno y otro pueden muy bien coexistir en el interior de una misma forma Tradicional; habremos de volver sobre esto después. En el fondo, no se trata pues más que de una diferencia que, para ser de un grado más acentuado en razón de la distinción muy clara de los dos dominios correspondientes, no es más extraordinaria ni más embarazante que la de los puntos de vista diversos en los cuales puede uno legítimamente colocarse en un mismo dominio, según que se le penetre más o menos profundamente. Pensamos aquí en puntos de vista tales como, por ejemplo, los de Shankarâchârya y de Râmânuja al respecto del Vêdânta; es verdad que la incomprensión ha querido encontrar, ahí también, contradicciones que son inexistentes en realidad; pero inclusive eso no hace más que hacer la analogía más exacta y más completa.

Por lo demás, conviene precisar el sentido mismo de la idea de creación, ya que parece dar lugar a veces también a algunos malentendidos: es así, que si «crear» es sinónimo de «hacer de nada», según la definición unánimemente admitida, pero quizás insuficientemente explícita, con seguridad que es menester entender por ello, ante todo, de nada que sea exterior al Principio; en otros términos, éste, para ser «creador» se basta a sí mismo, y no tiene que recurrir a una especie de substancia fuera de él y teniendo una existencia más o menos independiente, lo que, a decir verdad, es por otra parte inconcebible. Se ve inmediatamente que la primera razón de ser de una tal formulación es afirmar expresamente que el Principio no es en punto ninguno un simple «Demiurgo» (y aquí no hay lugar a distinguir según que se trate del Principio supremo o del Ser, ya que eso es igualmente verdad en los dos casos); sin embargo, esto no quiere decir, necesariamente, que toda concepción «demiúrgica» sea radicalmente falsa; pero, en todo caso, no puede encontrar lugar sino a un nivel mucho más bajo y correspondiente a un punto de vista más restringido, que, dado que no se sitúa más que en alguna fase secundaria del proceso cosmogónico, no concierne más al Principio de ninguna manera. Ahora bien, si la cosa se limita a hablar de «hacer nada» sin precisar más, como se hace de ordinario, hay otro peligro a evitar: es considerar esa «nada» como una especie de principio, negativo sin duda, pero del cual sería extraída sin embargo efectivamente la existencia manifestada; sería eso volver a un error casi semejante a aquel contra el cual se ha querido justamente precaver y que atribuye a la «nada» misma un cierta «substancialidad»; y, en un sentido, este error sería inclusive todavía más grave que el otro, ya que se le agregaría una contradicción formal, la que consiste en suma en dar alguna realidad a la «nada». Si se pretendiera, para escapar a esta contradicción, que la «nada» en cuestión no es la «nada de nada» pura y simple, sino que no es tal más que en relación al Principio, se cometería todavía en eso un doble error: de una parte, se supondría esta vez algo real fuera del Principio, y entonces ya no habría más ninguna diferencia verdadera con la concepción «demiúrgica» misma; por otra parte, se desconocería que los seres de ningún modo son extraídos de esa «nada» relativa por la manifestación, no cesando jamás, como no cesa, lo finito de ser estrictamente nulo frente al Infinito.

En lo que acaba de decirse, y también en todo lo que podría decirse además al respecto de la idea de creación, falta, en cuanto a la manera en que la manifestación se considera, algo que es empero enteramente esencial: la noción misma de la posibilidad no aparece ahí; pero, que se destaque bien, esto no constituye de ningún

modo riesgo, y una tal visión, aún siendo incompleta, no es por ello menos legítima, ya que la verdad es que esta noción de la posibilidad no tiene que intervenir más que cuando se trata de colocarse bajo el punto de vista metafísico, y, ya lo hemos dicho, no es bajo este punto de vista como la manifestación se considera en tanto que creación. Metafísicamente, la manifestación presupone necesariamente ciertas posibilidades capaces de manifestarse; pero, si la misma procede también de la posibilidad, no puede decirse que venga de «nada», ya que es evidente que la posibilidad no es en punto ninguno una «nada»; y, se objetará quizás, ¿no es eso contrario a la idea de creación precisamente? La respuesta es bien fácil: todas las posibilidades están comprendidas en la Posibilidad total, que no forma sino uno con el Principio mismo; es pues en éste, en definitiva donde las mismas están realmente contenidas en el estado permanente y desde toda eternidad; y por lo demás, si la cosa fuera de otro modo, es entonces cuando serían verdaderamente «nada», y ni siquiera podría ser más cuestión de Posibilidades. Si la manifestación procede pues de estas posibilidades o de algunas de entre ellas (y recordaremos aquí, que, además de las posibilidades de manifestación, hay que considerar igualmente las posibilidades de no manifestación, al menos en el Principio supremo, aunque no ya cuando uno se limita al Ser), la misma no viene de nada que sea exterior al Principio; y está ahí, justamente, el sentido que hemos reconocido a la idea de creación correctamente entendida, de suerte que, en el fondo, los dos puntos de vista no son solamente conciliables, sino que inclusive están en perfecto acuerdo entre ellos. Solamente, la diferencia consiste en que el punto de vista al cual se refiere la idea de creación no considera nada más allá de la manifestación, o al menos no considera más que el Principio sin profundizar más, porque no es todavía más que un punto de vista relativo, mientras que al contrario, bajo el punto de vista metafísico, es lo que está en el Principio, es decir, la posibilidad, la que es en realidad lo esencial y lo que importa más que la manifestación en sí misma.

Se podría decir, por encima de todo, que son estas dos expresiones diferentes de una misma verdad, con la condición de añadir, bien entendido, que estas expresiones corresponden a dos aspectos o a dos puntos de vista que ellos mismos son realmente diferentes; pero entonces puede uno preguntarse, si aquella de estas dos expresiones que es la más completa y la más profunda no sería plenamente suficiente, y cuál es la razón de ser de la otra. Es, primeramente y de una manera general, la razón de ser misma de todo punto de vista exotérico, en tanto que formulación de verdades Tradicionales limitada a lo que es a la vez indispensable y accesible a todos los

hombres sin distinción. Por otra parte, en lo que concierne al caso especial de que se trata, puede haber ahí motivos de «oportunidad», en cierto modo, particulares a algunas formas Tradicionales, en razón de las circunstancias contingentes a las cuales deben ser adaptadas, y que requieren una puesta en guardia expresa contra una concepción del origen de la manifestación en modo «demiúrgico», cuando es que una semejante precaución sería enteramente inútil en otras partes. Sin embargo, cuando se observa que la idea de creación es estrictamente solidaria del punto de vista propiamente religioso, uno puede ser conducido por ahí a pensar que debe haber en eso otra cosa todavía; es lo que nos queda por examinar ahora, ello, inclusive si no nos es posible entrar en todos los desarrollos a los cuales este lado de la cuestión podría dar lugar.

Sea que se trate de la manifestación considerada metafísicamente o de la creación, la dependencia completa de los seres manifestados al respecto del Principio es afirmada tan clara y expresamente en un caso como en el otro; es solamente en la manera más precisa en que esta dependencia se considera de una y otra parte donde aparece una diferencia característica, que corresponde muy exactamente a la de los dos puntos de vista. Bajo el punto de vista metafísico, esta dependencia es al mismo tiempo una «participación»: en toda la medida de lo que tienen de realidad en ellos, los seres participan del Principio, dado que toda realidad está en éste; por ello no es menos verdad, por lo demás, que estos seres, en tanto que contingentes y limitados, así como la manifestación entera de la cual forman parte, son nulos en relación al Principio, como lo decíamos más atrás; pero hay en esa participación como un lazo con el Principio, y por consiguiente, un lazo entre lo manifestado y lo no manifestado, que permite a los seres rebasar la condición relativa inherente a la manifestación. El punto de vista religioso, por el contrario, insiste ante todo sobre la nulidad propia de los seres manifestados, porque, por su naturaleza misma, no tiene que conducirles más allá de esta condición; e implica la consideración de la dependencia bajo un aspecto al cual corresponde prácticamente la actitud de *el-ubûdiyah*, para emplear el término árabe que el sentido ordinario de «servidumbre» no explicita sin duda sino muy imperfectamente en la acepción específicamente religiosa, pero suficiente sin embargo para permitir comprender ésta mejor de lo que la haría comprender el término de «adoración» (el cual responde por otra parte antes a otro término de la misma raíz, *el-ibâdah*); ahora bien, el estado de *abd*, así considerado, es propiamente la condición de la «criatura» frente al «Creador».

Puesto que acabamos de tomar un término al lenguaje de la Tradición islámica, añadiremos esto: nadie se atrevería ciertamente a contestar que el islamismo, en cuanto a su lado religioso o exotérico, sea por lo menos tan «creacionista» como puede serlo el cristianismo mismo; sin embargo, eso no impide de ningún modo que, en su aspecto esotérico, haya un cierto nivel a partir del cual la idea de creación desaparece. Es así que hay un aforismo según el cual «el *Çûfî* (debe prestarse atención a que no se trata aquí del simple *mutaçawwuf*) no es creado» (*Eç-Çûfî lam yukhlaq*); eso equivale a decir que su estado está más allá de la condición de «criatura», y, en efecto, en tanto que ha realizado la «Identidad Suprema», y pues en tanto que está actualmente identificado al Principio o a lo Increado, no puede necesariamente ser él mismo más que increado. Ahí, el punto de vista religioso no es menos rebasado necesariamente, para hacer lugar al punto de vista metafísico puro; pero si el uno y el otro pueden así coexistir en la misma Tradición, cada uno en el rango que le conviene y en el dominio que le pertenece en propiedad, eso prueba muy evidentemente que los mismos no se oponen o no se contradicen de ninguna manera.

Sabemos que no puede haber ahí ninguna contradicción real, sea en el interior de cada Tradición, sea entre ésta y las demás Tradiciones, puesto que no hay en todo eso más que expresiones diversas de la Verdad una. Si alguno cree ver ahí aparente contradicciones, ¿no debería pues concluirse de ello, entera y simplemente, que hay en eso algo que comprende mal o incompletamente, en lugar de pretender imputar a las doctrinas Tradicionales mismas defectos que, en realidad, no existen más que del hecho de su propia insuficiencia intelectual?

CAPÍTULO X

TAOÍSMO Y CONFUCIANISMO*

Los pueblos antiguos, en su mayoría, apenas se han preocupado de establecer para su historia una cronología rigurosa; algunos no se sirvieron inclusive, al menos para las épocas más lejanas, más que de números simbólicos, que no se podrían, sin cometer un grave error, tomar por fechas en el sentido ordinario de este término. Los chinos constituyen, a este respecto, una excepción bastante destacable: son quizás el único pueblo que haya tenido constantemente cuidado, desde el origen mismo de su Tradición, de fechar sus anales por medio de observaciones astronómicas precisas, incluyendo la descripción del estado del cielo en el momento en que se han producido los acontecimientos cuyo recuerdo ha sido conservado. Se puede pues, en lo que concierne a la China y a su antigua historia, ser más afirmativo que en muchos otros casos; y se sabe así que este origen de la Tradición que puede llamarse propiamente china se remonta a alrededor de 3700 años antes de la Era Cristiana. Por una coincidencia bastante curiosa, esta misma época es también el comienzo de la Era Hebraica; pero, para esta última, sería difícil decir que acontecimiento, en realidad, constituye este punto de partida.

Un tal origen, por alejado que pueda parecer cuando se le compara al de la civilización greco-romana, a decir verdad, todavía bastante reciente; ¿cuál era, antes de esta época, el estado de la raza amarilla, que habitaba entonces verosímilmente algunas regiones del Asia central? Es imposible precisarlo, en ausencia de dones suficientemente explícitos; parece que esta raza haya atravesado un periodo de oscurecimiento, de una duración indeterminada, y que haya sido sacada de ese sueño en el momento que estuvo también marcado por cambios importantes para otras partes de la humanidad. Puede pues, e inclusive es la única cosa que se afirma con suficiente claridad, que lo que aparece como un comienzo no haya sido verdaderamente más que el despertar de una Tradición muy anterior, que debió, por lo demás, ser puesta entonces bajo otra forma, para adaptarse a condiciones nuevas. Sea lo que ello fuere, la historia de la China, o de lo que se llama así hoy día, no comienza propiamente más que en Fo-hi, que se considera como su primer emperador; y es menester añadir de inmediato que este nombre de Fo-hi, al cual está vinculado todo el conjunto de los conocimientos que constituyen la esencia misma

* Publicado en *Le Voile d'Isis*, 1932, p. 485-508.

de la Tradición china, sirve en realidad para designar todo un periodo, que se extiende sobre una duración de varios siglos.

Fo-hi, para fijar los principios de la Tradición, hizo uso de símbolos lineales tan simples y al mismo tiempo tan sintéticos como es posible: el trazo continuo y el trazo quebrado, signos respectivos del *yang* y del *ying*, es decir, de los dos principios activo y pasivo que, procediendo de una especie de polarización de la suprema Unidad metafísica, dan nacimiento a toda la manifestación universal. De las combinaciones de estos dos signos, en todas sus disposiciones posibles, son formados los ocho *koua* o «trigrammas», que han permanecido siempre como los símbolos fundamentales de la Tradición Extremo-Oriental. Se dice que, «antes de trazar los trigrammas, Fo-hi miró el Cielo, después bajo los ojos hacia la Tierra, observó las particularidades de ésta, consideró los caracteres del cuerpo humano y de todas las cosas exteriores»[1]. Este texto es particularmente interesante porque contiene la expresión formal de la Gran Tríada: El Cielo y la Tierra, o los dos principios complementarios de los que son producidos todos los seres, y el hombre que, participando de uno y otro por su naturaleza, es el término medio de la Tríada, el mediador entre el Cielo y la Tierra. Conviene precisar que se trata del «hombre verdadero», es decir, del que, llegado al pleno desarrollo de sus facultades superiores, «puede ayudar al Cielo y a la Tierra en el mantenimiento y la transformación de los seres, y, por eso mismo, constituir un tercer poder con el Cielo y la Tierra»[2]. Se dice también que Fo-hi vio un dragón salir del río, uniendo en él las potencias del Cielo y de la Tierra, y llevando los trigrammas inscritos sobre su espalda, y no hay ahí más que otra manera de expresar simbólicamente la misma cosa.

Toda la Tradición fue pues contenido primero esencialmente y como en germen en los trigrammas, símbolos maravillosamente aptos a servir de soporte a posibilidades indefinidas: no quedaba más que extraer de los mismos todos los desarrollos necesarios, sea en el domino del puro conocimiento metafísico, sea en el de sus aplicaciones diversas al orden cósmico y al orden humano. Para eso, Fo-hi escribió tres libros, de los cuales el último, llamado *Yi-king* o «Libro de las mutaciones», es el único llegado hasta nosotros; y el texto de este libro es todavía de tal modo sintético que puede ser entendido en sentido múltiples, por lo demás perfectamente concordantes entre ellos, según que uno se atenga en ello

[1] *Libro de los Ritos de Tcheou*.
[2] *Tchoung-young*, XXII.

estrictamente a los principios o que se quiera aplicarles a tal o cual orden determinado. Así, además del orden metafísico, hay una multitud de aplicaciones contingentes, de desigual importancia, que constituyen otras tantas ciencias Tradicionales: Aplicaciones lógica, matemática, astronómica, fisiológica, social, y así seguidamente; hay inclusive una aplicación adivinatoria, que por lo demás es considerada como una de las más inferiores de todas, y cuya práctica es abandonada a los juglares errantes. Por lo demás, hay ahí un carácter común a todas las doctrinas Tradicionales al contener en sí mismas, desde el origen, las posibilidades de todos los desarrollos concebibles, comprendidos los de una indefinidad variada de ciencias de las que el occidente moderno no tiene la menor idea, y de todas las adaptaciones que podrán ser requeridas por las circunstancias ulteriores. No hay pues lugar a sorprenderse de que las enseñanzas encerradas en el *Yi-king*, y que Fo-hi mismo declaraba haber sacado de un pasado muy antiguo y muy difícil de determinar, hayan devenido a su vez la base común de las dos doctrinas en que la Tradición china se ha continuado hasta nuestros días, y que, sin embargo, en razón de los dominios totalmente diferentes a que se refieren, pueden parecer a primera vista no tener ningún punto de contacto: el taoísmo y el confucianismo.

¿Cuáles son las circunstancias que, al cabo de alrededor tres mil años, hicieron necesaria una readaptación de la doctrina Tradicional, es decir, un cambio incidiendo, no sobre el fondo que permanece siempre rigurosamente idéntico a sí mismo, sino sobre las formas en que la doctrina en cuestión es en cierto modo incorporada? Hay ahí todavía un punto que sería difícil de elucidar completamente, ya que estas cosas, en China tanto como en otras partes, son de las que no dejan apenas rastros en la historia escrita, en la que los efectos exteriores son mucho más visibles que las causas profundas. En todo caso, lo que parece cierto, es que la doctrina, tal como había sido formulada en la época de Fo-hi, había cesado de ser comprendida generalmente en lo que la misma tiene de más esencial; y sin duda, tampoco las aplicaciones que de la misma habían sido extraídas antaño, concretamente bajo el punto de vista social, correspondían ya a las condiciones de existencia de la raza, que habían debido modificarse muy sensiblemente en el intervalo.

Se estaba entonces en el siglo VI antes de la era cristiana; y es de destacar que en ese siglo se produjeron cambios considerables en casi todos los pueblos, de suerte que lo que pasó en China entonces parece deber ser vinculado a una causa, quizás difícil de definir, cuya acción afectó a toda la humanidad terrestre. Lo que es

singular, es que ese siglo VI puede ser considerado, de una manera muy general, como el comienzo del periodo propiamente «histórico»: cuando se quiere remontar más lejos, es imposible establecer una cronología siquiera aproximada, salvo en algunos casos excepcionales como lo es precisamente el de la China; a partir de aquella época, al contrario, las fechas de los acontecimientos son por todas partes conocidas con una suficiente exactitud; con seguridad que hay ahí un hecho que merecería alguna reflexión. Los cambios que tuvieron lugar entonces presentaron por otra parte caracteres diferentes según los países: en la India, por ejemplo, se vio nacer el budismo, es decir, una revuelta contra el espíritu Tradicional, que llegó hasta la negación de toda autoridad, hasta una verdadera anarquía en el orden intelectual y en el orden social; en China, por el contrario, es estrictamente en la línea de la Tradición como se constituyeron simultáneamente las dos formas doctrinales nuevas a las cuales se dan los nombres de taoísmo y de confucianismo.

Los fundadores de esas dos doctrinas, Lao-tseu y Kong-tseu, a quien los occidentales han llamado Confucio, fueron pues contemporáneos, y la historia nos enseña que se encontraron un día. «¿Has descubierto el Tao?», preguntó Lao-tseu. «Lo he buscado veintisiete años, respondió Kong-tseu, y no le he encontrado». A eso, Lao-tseu se limitó a dar a su interlocutor estos pocos consejos. «El sabio ama la obscuridad; no se libra a todo llegado; estudia los tiempos y las circunstancias. Si el momento es propicio, habla; si no, se calla. El que es poseedor de un tesoro no lo enseña a todo el mundo; así, el que es verdaderamente sabio no desvela la sabiduría a todo el mundo. He aquí todo lo que tengo que decirte: hazlo en tu provecho». Kong-tseu, al volver de esta entrevista, decía: «He visto a Lao-tseu; se asemeja al dragón. En cuando al dragón, ignoro como pueda ser llevado por los vientos y las nubes y elevarse hasta el cielo».

Esta anécdota, contada por el historiador Sse-matsien, define perfectamente las posiciones respectivas de las dos doctrinas, antes deberíamos decir de las dos ramas de doctrina, en las cuales iba en adelante a encontrarse dividida la Tradición extremo-Oriental: Conllevando una esencialmente la metafísica pura, a la cual se adjuntan todas las ciencias tradicionales que tienen un alcance propiamente especulativo o, para decirlo mejor, «cognitivo»; confinada la otra en el domino práctico y ateniéndose exclusivamente al terreno de las aplicaciones sociales. Kong-tseu confesaba él mismo que en punto ninguno había «nacido al conocimiento», es decir, que no había alcanzado el conocimiento por excelencia, que es el del orden metafísico y supra-racional; conocía los símbolos Tradicionales, pero no había

penetrado su sentido profundo. Es por eso por lo que su obra debía estar necesariamente limitada a un dominio especial y contingente, que era el único de su competencia; pero al menos se guardaba bien de negar lo que le rebasaba. En eso, sus discípulos más o menos lejanos no le imitaron siempre, y algunos, por un defecto que está muy difundido entre los «especialistas» de todo género, hicieron prueba a veces de un estrecho exclusivismo, que les atrajo, de la parte de los grandes comentadores taoístas del siglo IV antes de la era cristiana, Lie-tseu y sobre todo Tchoang-tseu, algunas réplicas de mordaz ironía. Las discusiones y las querellas que se produjeron así en algunas épocas no deben sin embargo hacer mirar el taoísmo y el confucianismo como dos escuelas rivales, lo que jamás fueron y lo que tampoco pueden ser, dado que cada uno tiene su dominio propio y netamente distinto. No hay pues, en su coexistencia, nada que no sea perfectamente normal y regular, y, bajo algunos aspectos, su distinción corresponde con bastante exactitud a lo que es, en otras Tradiciones, la distinción de la autoridad espiritual y del poder temporal.

Hemos dicho ya, por lo demás, que las dos doctrinas tienen una raíz común, que es la Tradición anterior; Kong-tseu, no más que Lao-tseu, jamás ha tenido la intención de exponer concepciones que no hubieran sido sino las suyas propias, y que, por eso mismo, estarían desprovistas de toda autoridad y de todo alcance real. «Soy, decía Kong-tseu, un hombre que ama a los antiguos y que pone todos sus esfuerzos para adquirir sus conocimientos»[1]; y esta actitud, que es la opuesta del individualismo de los occidentales modernos y de sus pretensiones a la «originalidad» a cualquier precio, es la única que es compatible con la constitución de una civilización Tradicional. El término de «readaptación», que empleábamos precedentemente, es pues, en efecto, el que conviene aquí; y las instituciones sociales que resultaron de la misma están dotadas de una destacable estabilidad, puesto que han durado desde hace veinticinco siglos y han sobrevivido a todos los periodos de perturbación que la China ha atravesado hasta aquí. No queremos extendernos sobre estas instituciones, que, por lo demás, son bastante conocidas en sus grandes líneas; recordaremos solamente que su rasgo esencial es tomar por base la familia, y extenderse de ahí a la raza, que es el conjunto de las familias vinculadas a un mismo tronco original; uno de los caracteres propios de la civilización china es, en efecto, el de fundarse sobre la idea de la raza y de la solidaridad que une a sus miembros entre ellos, mientras que las demás civilizaciones, que comprenden generalmente hombres

[1] *Liun-yu*, VII.

pertenecientes a razas diversas o mal definidas, reposan sobre principios de unidad completamente diferentes de ese.

De ordinario, en occidente, cuando se habla de la China y de sus doctrinas, se piensa casi exclusivamente en el confucianismo, lo que, por lo demás, no quiere decir que se le interprete siempre correctamente; se pretende a veces hacer de él una especie de «positivismo» oriental, cuando es algo muy distinto en realidad, primero en razón de su carácter Tradicional, y también porque es, como ya lo hemos dicho, una aplicación de principios superiores, mientras que el positivismo implica al contrario la negación de tales principios. En cuanto al taoísmo, es generalmente pasado bajo silencio, y muchos parecen ignorar hasta su existencia, o al menos creer que ha desaparecido desde hace mucho tiempo y que no presenta ya más que un interés simplemente histórico o arqueológico; veremos en la continuación las razones de esta equivocación.

Lao-tseu no escribió más que un solo tratado, por lo demás extremadamente conciso, el *Tao-te-King* o «Libro de la Vía y de la Rectitud»; todos los demás textos taoístas son, o comentarios de ese libro fundamental, o redacciones más o menos tardías de algunas enseñanzas complementarias que, primeramente, habían sido puramente orales. El *Tao*, que se traduce literalmente por «Vía», y que ha dado su nombre a la doctrina misma, es el Principio supremo, considerado bajo el punto de vista estrictamente metafísico: es a la vez el origen y el fin de todos los seres, así como lo indica muy claramente el carácter ideográfico que le representa. El *Te*, que preferimos traducir por «Rectitud» antes que por «Virtud» como se hace a veces, y eso a fin de no parecer darle una acepción «moral» que de ningún modo está en el espíritu del taoísmo, el *Te*, decimos, es lo que se podría denominar una «especificación» del *Tao* en relación a un ser determinado, tal como el ser humano por ejemplo: es la dirección que este ser debe seguir para que su existencia, en el estado en que se encuentra al presente, sea según la Vía, o, en otros términos, en conformidad con el Principio. Lao-tseu se coloca pues primero en el Orden Universal, y desciende después a una aplicación; pero esta aplicación, aunque apuntando propiamente al caso del hombre, de ningún modo se hace bajo un punto de vista social o moral; lo que se considera en ella, es siempre y exclusivamente el vinculamiento al Principio supremo, y así, en realidad, no salimos del dominio metafísico.

Así mismo no es en punto ninguno a la acción exterior a la que el taoísmo acuerda importancia; la tiene en suma por indiferente en sí misma, y enseña

expresamente la doctrina del «no-actuar», de la cual los occidentales tienen en general algún trabajo en comprender la verdadera significación, si bien que pueden ser ayudados en ello por la teoría aristotélica del «motor inmóvil», cuyo sentido es el mismo en el fondo, pero del cual no parecen haberse jamás aplicado a desarrollar las consecuencias. El «no-actuar» en punto ninguno es la inercia, es antes al contrario la plenitud de la actividad, pero es una actividad transcendente y enteramente interior, no manifestada, en unión con el Principio, y pues, más allá de todas las distinciones y de todas las apariencias que el vulgo toma sin razón por la realidad misma, cuando ellas no son más que un reflejo lejano de aquél. Por lo demás, es de destacar que el confucianismo mismo, cuyo punto de vista es sin embargo el de la acción, por ello no habla menos del «invariable medio», es decir, del estado de equilibrio perfecto, sustraído a las incesantes vicisitudes del mundo exterior; pero, para él, no puede haber ahí más que la expresión de un ideal puramente teórico, no puede apercibirse todo lo más, en su dominio contingente, que de una simple imagen del verdadero «no-actuar», mientras que, para el taoísmo, es cuestión de muy otra cosa, de una realización plenamente efectiva de ese estado transcendente. Colocado en el centro de la rueda cósmica, el sabio perfecto la mueve invisiblemente, por su sola presencia, sin participar en su movimiento, y sin tener que preocuparse de ejercer una acción cualquiera; su desligamiento absoluto le hace señor de todas las cosas, porque no puede ya ser afectado por nada. «Ha alcanzado la impasibilidad perfecta; la vida y la muerte le son igualmente indiferentes, el desfondamiento del universo no le causaría ninguna emoción. A fuerza de indagar, ha llegado a la verdad inmutable, al conocimiento del Principio universal único. Deja evolucionar a los seres según sus destinos, y se tiene, él, en el centro inmóvil de todos los destinos… El signo exterior de ese estado interior es la imperturbabilidad; no la del bravo que se abalanza solo, por el amor de la gloria, sobre un ejército dispuesto en batalla; sino la del espíritu que, superior al cielo y a la tierra, a todos los seres, habita en un cuerpo al cual no se atiene, no hace ningún caso de las imágenes que sus sentidos le proveen, conoce todo por conocimiento global en su universalidad inmóvil. Ese espíritu, absolutamente independiente, es señor de los hombres; si le placiera convocarlos en masa, en el día fijado todos acudirían; pero no quiere hacerse servir»[1]. «Si un verdadero sabio hubiera debido, bien a su despecho, encargarse del cuidado del imperio, quedándose en el no-actuar, emplearía los ocios de su no-intervención en dar libre curso a sus propensiones naturales. El imperio se encontraría gustoso de haber sido remitido a

[1] *Tchoang-tseu*, V.

las manos de ese hombre. Sin poner en juego sus órganos, sin usar de sus sentidos corpóreos, sentado inmóvil, vería todo desde su ojo transcendente; absorbido en la contemplación, quebrantaría todo como hace el trueno; el cielo físico se adaptaría dócilmente a los movimientos de su espíritu; todos los seres seguirían el impulso de su no-intervención, como el polvo sigue al viento. ¿Por qué ese hombre se iba a aplicar a la manipulación del imperio, cuando es que dejar ir basta?»[1].

Hemos insistido especialmente sobre esta doctrina del «no-actuar»; además de que la misma es efectivamente uno de los aspectos más importantes y más característicos del taoísmo, hay en eso razones más especiales que la continuación hará comprender mejor. Pero una cuestión se plantea: ¿cómo puede uno llegar al estado que se describe como el del sabio perfecto? Aquí como en todas las doctrinas análogas que se encuentran en otras Tradiciones, la respuesta es muy clara: se llega ahí exclusivamente por el conocimiento; pero este conocimiento, ese mismo que Kong-tsen confesaba no haber obtenido en punto ninguno, es de muy distinto orden que el conocimiento ordinario o «profano», no tiene ninguna relación con el saber exterior de las «letras», ni, con mayor razón, con la ciencia tal como la comprenden los modernos occidentales. No se trata ahí de una incompatibilidad, ello, aunque la ciencia ordinaria, por los límites que plantear y por los hábitos mentales que hace tomar, pueda ser frecuentemente un obstáculo a la adquisición del verdadero conocimiento; pero quienquiera que posea éste debe tener forzosamente por desdeñables las especulaciones relativas y contingentes en que se complacen la mayoría de los hombres, los análisis y las búsquedas de detalle en que se embarazan, y las múltiples divergencias de opinión que son la inevitable consecuencia de ello. «Los filósofos se pierden en sus especulaciones, los sofistas en sus distinciones, los buscadores en sus investigaciones. Todos esos hombres están cautivos en los límites del espacio, cegados por los seres particulares»[2]. El sabio, al contrario, ha rebasado todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores; en el punto central donde él se tiene, toda oposición ha desaparecido y se ha resuelto en un perfecto equilibrio. «En el estado primordial, esas oposiciones no existían. Todas son derivadas de la diversificación de los seres, y de sus contactos causados por la rotación universal. Cesan de inmediato de afectar al ser que ha reducido su yo distinto y su movimiento particular a casi nada. Ese ser no entra más en conflicto con ningún otro ser, porque está establecido en lo Infinito, disuelto en lo indefinido. Ha

[1] *Tchoang-tseu*, XI.
[2] *Tchoang-tseu*, XXIV.

llegado y se tiene (con el sentido de quedarse) en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro donde no hay conflictos. Por concentración de su naturaleza, por alimentación de su espíritu vital, por reunión de todas sus potencias, se ha unido al principio de todas las génesis. Estando su naturaleza entera, estando su espíritu vital intacto, ningún ser podría mermarle»[1].

Es por eso, y no por una especie de escepticismo que excluye evidentemente el grado de conocimiento al que ha llegado, que el sabio se queda enteramente fuera de todas las discusiones que agitan al común de los hombres; para él, en efecto, todas las opiniones contrarias son parejamente carentes de valor, porque, del hecho mismo de su oposición, son todas igualmente relativas. «Su punto de vista en él, es un punto desde donde estoy y eso, sí y no, aparecen todavía no distinguidos. Ese punto es el pivote de la norma; es el centro inmóvil de una circunferencia, sobre el contorno de la cual ruedan todas las contingencias, las distinciones y las individualidades; desde donde nada se ve más que un infinito, que no es ni esto ni eso, ni sí ni no. Ver todo en la unidad primordial todavía no diferenciada, o desde una distancia tal que todo se funda en uno, he ahí la verdadera inteligencia… No nos ocupamos de distinguir, pero vemos todo en la unidad de la norma. No discutimos para vencer, pero empleamos, con otro, el procedimiento del tenedor de monos. Ese hombre dijo a los monos que amaestraba: os daré tres cartas por la mañana, y cuatro por la tarde. Todos los monos quedaron descontentos. Entonces, dijo, os daré cuatro cartas por la mañana, y tres por la tarde. Todos los monos quedaron contentos. Con la ventaja de haberlos contentado, ese hombre no les dio en definitiva, por día, más que las siete cartas que primitivamente les había destinado. Así hace el sabio; dice sí o no, por el bien de la paz, y permanece tranquilo en el centro de la rueda universal, indiferente al sentido en el q la misma gira»[2].

Apenas hay necesidad de decir que el estado del sabio perfecto, con todo lo que implica y sobre lo que no podemos insistir aquí, no puede ser alcanzado de un solo golpe, y que ni siquiera grados inferiores a éste, y que, como otros tantos estadios preliminares, son accesibles más que al precio de esfuerzos de los que bien pocos hombres son capaces. Los métodos empleados a este efecto por el taoísmo son por lo demás particularmente difíciles de seguir, y la ayuda que los mismos proveen es mucho más reducida que la que se puede encontrar en la enseñanza Tradicional de otras civilizaciones, de la India por ejemplo; en todo caso, son casi impracticables

[1] *Tchoang-tseu*, XIX.
[2] *Tchoang-tseu*, II.

para hombres pertenecientes a otras razas que aquella a la cual están más particularmente adaptados. Por lo demás, inclusive en China, el taoísmo jamás ha tenido una muy amplia difusión, y jamás tampoco ha apuntado a eso, habiéndose abstenido siempre de toda propaganda; esta reserva le es impuesta por su naturaleza misma; es una doctrina muy cerrada y esencialmente «iniciática», que como tal no está destinada más que a una élite, y que no podría ser propuesta a todos indistintamente, ya que no todos son aptos para comprenderla ni sobre todo para «realizarla». Se dice que Lao-tseu no confió su enseñanza más que a dos discípulos, que ellos mismos formaron a otros diez; después de haber escrito el *Tao-te-King*, desapareció hacia el oeste; sin duda se refugió en algún retiro inaccesible del Tíbet o del Himalaya, y, dice el historiador Sse-ma-tsien, «no se sabe ni dónde ni cómo acabó sus días».

La doctrina que es común a todos, la que todos, en la medida de sus medios, deben estudiar y poner en práctica, es el confucianismo, que, abarcando todo lo que concierne a las relaciones sociales, es plenamente suficiente para las necesidades de la vida ordinaria. Sin embargo, puesto que el taoísmo representa el conocimiento principal de donde deriva todo el resto, el confucianismo, en realidad, no es en cierto modo más que una aplicación suya en un orden contingente, y le está subordinado de derecho por su naturaleza misma; pero hay ahí una cosa de la que la masa no tiene que preocuparse, que la misma no puede ni suponer siquiera, dado que la única aplicación práctica es la que entra en su horizonte intelectual; y, en la masa de que hablamos, es menester seguramente comprender a la gran mayoría de los «letrados» confucionistas seguramente comprender a la gran mayoría de los «letrados» confucionistas mismos. Esta separación de hecho entre el taoísmo y el confucianismo, entre la doctrina interior y la doctrina exterior, constituye, toda cuestión de forma puesta aparte, una de las más notables diferencias que existen en entre la civilización de la China y la de la India; en esta última, no hay más que un cuerpo de doctrina única, el brâhmanismo, conllevando a la vez el principio y todas sus aplicaciones, y, de los grados más inferiores a los más elevados, no hay por así decir ninguna solución de continuidad. Esta diferencia queda, en una buen aparte, en la de las condiciones mentales de los dos pueblos; sin embargo, es muy probable que la continuidad que se ha mantenido en la India, y sin duda en la India sola, haya existido también antaño en China, desde la época de Fo-hi hasta la de Lao-tseu y de Kong-tseu.

Se ve ahora por qué el taoísmo es tan poco conocido por los occidentales: no aparece al exterior como el confucianismo, cuya acción se manifiesta visiblemente en todas las circunstancias de la vida social; el taoísmo es el patrimonio exclusivo de una élite, quizás más restringida en número hoy de lo que jamás lo haya estado, y que no busca de ningún modo comunicar al exterior la doctrina que custodia; en fin, su punto de vista mismo, su modo de expresión y sus métodos de enseñanza son todo lo que hay de más extraño al espíritu occidental moderno. Algunos, aún reconociendo la existencia del taoísmo y dándose cuenta de que esta Tradición está siempre viviente, se imaginan no obstante que, en razón de su carácter cerrado, su influencia sobre el conjunto de la civilización china es prácticamente desdeñable, cuando no enteramente nula; hay ahí también un grave error, y nos queda ahora explicar, en la medida en que es posible hacerlo aquí, lo que hay realmente a este respecto.

Si uno quiere dirigirse a los pocos textos que hemos citado mas atrás a propósito del «no-actuar», se podrá comprender sin demasiada dificultad, al menos en principio, aún cuando no en las modalidades de aplicación, lo que debe ser la función del taoísmo, función de dirección invisible, dominando los sucesos en lugar de tomar una parte directa en los mismos, y que, para no ser claramente aparente en los movimientos exteriores, no es por ello sino más profundamente eficaz. El taoísmo desempeña, como lo hemos dicho, la función del «motor inmóvil»: no busca en punto ninguno mezclarse en la acción, incluso se desinteresa enteramente de ella en tanto que no ve en la acción más que una simple modificación momentánea y transitoria, un elemento ínfimo de la «corriente de las formas», un punto de la circunferencia de la «rueda cósmica»; pero, por otra parte, es como el pivote alrededor del cual gira esta rueda, la norma sobre la cual se regula su movimiento, precisamente porque él no participa en ese movimiento, y sin que ni siquiera haya de intervenir en él expresamente. Todo lo que es arrastrado en las revoluciones de la rueda cambia y pasa; solo permanece lo que, estando unido al Principio, se tiene invariablemente en el centro, inmutable como el Principio mismo; y el centro, al que nada puede afectar en su unidad indiferenciada, es el punto de partida de la multitud indefinida de las modificaciones que constituyen la manifestación universal.

Es menester añadir de inmediato que lo que acabamos de decir, concerniendo esencialmente al estado y a la función del sabio perfecto, dado que es éste el único que ha alcanzado efectivamente el centro, no se aplica rigurosamente más que al grado supremo de la jerarquía taoísta; los demás grados son como intermediarios

entre el centro y el mundo exterior, y, como los radios de la rueda parten de su centro y le ligan a la circunferencia, del mismo modo aseguran, sin ninguna discontinuidad, la transmisión de la influencia emanada del punto invariable donde reside la «actividad no actuante». El término de influencia, y no el de acción, es en efecto el que conviene aquí; se podría también, si se quiere, decir que se trata de una «acción de presencia»; e inclusive los grados inferiores, aunque estando muy alejados de la plenitud del «no-actuar», participan sin embargo de él todavía de una cierta manera. Por lo demás, los modos de comunicación de esta influencia escapan necesariamente a los que no ven más que el exterior de las cosas; serían tan poco inteligibles al espíritu occidental, y por las mismas razones, como los métodos que permiten la ascesis a los diversos grados de la jerarquía. Así mismo, sería perfectamente inútil insistir sobre lo que se llama los «templos sin puertas», los «colegios donde no se enseña», o sobre lo que pueda ser la constitución de organizaciones que no tienen ninguno de los caracteres de una «sociedad» en el sentido europeo de este término, que no tienen forma exterior definida, que a veces no tienen ni siquiera nombre, y que sin embargo crean entre sus miembros el lazo más efectivo y más indisoluble que pueda existir; todo esto nada podría representarlo a la imaginación occidental, no proveyendo aquí, lo que le es familiar, ningún término válido de comparación.

Al nivel más exterior, existen sin duda organizaciones que, estando comprometidas en el domino de la acción, parecen más fácilmente perceptibles, aunque las mismas sean mucho más secretas, todavía, que todas las asociaciones occidentales que tienen alguna pretensión más o menos justificada a poseer ese carácter. Estas organizaciones no tienen por lo general más que una existencia temporaria; constituidas en vistas de una meta especial, desaparecen sin dejar rastro desde que su misión está cumplida; son más que simples emanaciones de otras organizaciones más profundas y más permanentes, de las cuales reciben su dirección real, ello, aún cuando que sus jefes aparentes sean enteramente extraños a la jerarquía taoísta. Algunas de entre ellas, que han jugado una función considerable en un pasado más o menos lejano, han dejado en el espíritu del pueblo recuerdos que se expresan bajo una forma legendaria: así, hemos oído contar que antaño los maestros de tal asociación secreta tomaban un puñado de alfileres y le arrojaban a la tierra, y que de esos alfileres nacían otros tantos soldados enteramente armados. Es exactamente la historia de Cadmo sembrando los dientes del dragón; y estas

leyendas, que el vulgo comete solamente la sinrazón de tomarlas al pie de la letra, tienen, bajo su apariencia cándida, un valor simbólico muy real.

Por otra parte, puede suceder en muchos casos, que las asociaciones en cuestión, o al menos las más exteriores, estén en oposición e inclusive en lucha unas con otras; observadores superficiales no se privarían de sacar de ese hecho una objeción contra lo que acabamos de decir, y de concluir de ello que, en tales condiciones, la unidad de dirección no puede existir. Esos no olvidarían más que una cosa, y es que la dirección en cuestión está «más allá» de la oposición que constatan, y no en punto ninguno en el dominio donde se afirma esa oposición y para el cual solo la oposición en cuestión es válida. Si hubiéramos de responder a tales contradictores, nos limitaríamos a recordarles la enseñanza taoísta sobre la equivalencia del «sí» y del «no» en la indistinción primordial, y, en cuanto a la puesta en práctica de esta enseñanza, les remitiríamos simplemente al apólogo del tenedor de monos.

Pensamos haber dicho suficiente para hacer concebir que la influencia real del taoísmo puede ser extremadamente importante, aún permaneciendo siempre invisible y oculta; no es solo en China donde existen cosas de este género, pero las mismas parecen ser allí de una aplicación más constante que por cualquier otra parte. Se comprenderá también que los que tienen algún conocimiento de la función de esta organización Tradicional deban desconfiar de las apariencias y mostrarse muy reservados en la apreciación de los acontecimientos tales como los que se desarrollan actualmente en Extremo-Oriente, y que se juzgan muy frecuentemente por asimilación con lo que pasa en el mundo occidental, lo que les hace aparecer bajo una luz completamente falsa. La civilización China ha atravesado muchas otras crisis en el pasado, y siempre ha rencontrado finalmente su equilibrio; en suma, nada indica hasta aquí que la crisis actual sea mucho más grave que las precedentes, e, incluso admitiendo que lo sea, eso no sería todavía una razón para suponer que la misma deba forzosamente alcanzar a lo que hay de más profundo y de más esencial en la Tradición de la raza, y que un pequeño número de hombres puede, por lo demás, bastar para conservar intacto en los periodos de turbación, ya que las cosas de ese orden en punto ninguno se apoyan sobre la fuerza brutal de la multitud. El confucianismo, que no representa más que el lado exterior de la Tradición, puede inclusive desaparecer si las condiciones sociales llegan a cambiar hasta el punto de exigir la constitución de una forma enteramente nueva; pero el taoísmo está más allá de esas contingencias. Qué no se olvide que el sabio, según las enseñanzas taoístas, «permanece tranquilo en el centro de la rueda cósmica», cualesquiera que puedan ser

las circunstancias, y que inclusive «el desfondamiento del universo no le causaría ninguna emoción».

ANEXO

RESEÑAS DE LIBROS Y REVISTAS

Sobre el esoterismo islámico

LIBROS

W. B. Seabrook. *Aventuras en Arabia* (Gallimard, París)

Este libro, como los del mismo autor que han sido ya traducidos precedentemente (*La Isla mágica* y *Los secretos de la jungla*), se distingue ventajosamente de los habituales «relatos de viajeros»; sin duda que es porque tenemos presente aquí a alguien que no lleva por todas partes con él ciertas ideas preconcebidas, y que, sobre todo, no está persuadido de ningún modo de que los occidentales sean superiores a todos los demás pueblos. Hay, en efecto, a veces algunas notas de candidez, singulares extrañamientos ante cosas muy simples y muy elementales; pero eso mismo nos parece ser, en suma, una garantía de sinceridad. A la verdad, el título es un poco equívoco ya que el autor no ha estado en Arabia propiamente dicha, sino solo en las regiones situadas inmediatamente al norte de ésta. Digamos también, para acabar pronto con las críticas, que los términos árabes están a veces bizarramente deformados, como por alguien que intentara transcribir aproximadamente los sonidos que oye sin preocuparse de una ortografía cualquiera, y que algunas frases citadas están traducidas de una manera más bien fantástica. En fin, hemos podido hacer una vez más una precisión curiosa: es la de que, en los libros occidentales destinados al «gran público», la *shahâdah* jamás es por así decir reproducida exactamente; ¿es puramente accidental, o no se estaría antes tentado a pensar que algo se opone a que la misma pueda ser pronunciada por la masa de los lectores hostiles o simplemente indiferentes? — La primera parte, que es la más larga, concierne a la vida entre los beduinos y casi únicamente descriptiva, lo que no quiere decir ciertamente que carezca de interés; pero, en las siguientes, hay algo más. una de ellas, donde es cuestión de los derviches, contiene concretamente declaraciones de un sheikh Mawlawi cuyo sentido está, sin ninguna duda, fielmente reproducido: así, para disipar la incomprensión que el autor manifiesta al respecto de algunos *turuq*, este sheikh le explica que «no hay para ir a Dios una vía única estrecha y directa, sino un número infinito de senderos»; es lastimoso que no haya tenido la ocasión de hacerle comprender también que el sufismo nada tiene en común con el panteísmo ni con la heterodoxia… Por el contrario, hay muchas sectas heterodoxas, y más pasablemente enigmáticas, de las que son cuestión en las otras dos partes: los drusos y los Yézidis;

y, sobre unos y otros, hay informaciones interesantes, sin pretensión ninguna de hacer conocerlo todo y de explicarlo todo. En lo que concierne a los drusos, un punto que queda particularmente obscuro, es el culto que pasan por rendir a un «becerro de oro» o a una «cabeza de becerro»; hay ahí algo que podría quizás dar lugar a muchas aproximaciones, de las cuales el autor solo parece haber entrevisto algunas; al menos ha comprendido que simbolismo no es idolatría… En cuanto a los Yézidis, se encontrará una idea de los mismos medianamente diferente de la que daba la conferencia de que hemos hablado últimamente en nuestras reseñas de las revistas (número de noviembre): aquí, ya no es cuestión de «mazdeísmo» a su propósito, y, desde esta relación al menos es seguramente más exacto; pero la «adoración del diablo» podría suscitar discusiones más difíciles de cortar, y la verdadera naturaleza del *Malak Tâwûs* permanece todavía un misterio. Lo que es quizás más digno de interés, sin conocerlo el autor que, a despecho de lo que ha visto, se rehusa a creerlo, es lo que concierne a las «siete torres del diablo», centros de proyección de las influencias satánicas a través del mundo; que una de estas torres esté situada entre los Yézidis, eso no prueba un ápice que estos sean ellos mismos «satanistas», sino solo que, como muchas sectas heterodoxas, pueden ser utilizados para facilitar la acción de fuerzas que ignoran. Es significativo a este respecto, que los prestres regulares yézidis se abstienen de ir a cumplir ritos cualesquiera a esa torre, mientras que especies de magos errantes vienen frecuentemente a pasar en la misma varios días; ¿qué representan con justeza estos últimos personajes? En todo caso, en punto ninguno es necesario que la torre esté habitada de una manera permanente, si la misma no es otra cosa que el soporte tangible y «localizado» de uno de los centros de la «contra-iniciación», en los cuales presiden los *awliya es-Shaytân*; y estos, por la constitución de esos siete centro pretenden oponerse a la influencia de los siete *Aqtâb* o «Polos» terrestres subordinados al «Polo» supremo, si bien que esta oposición no pueda por lo demás ser más que ilusoria, estando el dominio espiritual como está necesariamente cerrado a la «contra-iniciación».

E.T., 1935, p. 42-43

KAHN SAHIB KHAJA KHAN. *The Secret of Ana'l Haqq* (The Hogarth Press, Madras)

Este libro es la traducción de una obra persa, *Irshâdatul Arifîn*, del Sheikh Ibrahim Gazur-i-Elahi de Shaharkote, pero una traducción dispuesta en capítulos de manera que reúnen todo lo que se refiere a una misma cuestión, a fin de hacer la comprensión del mismo más fácil. El autor, al explicar sus intenciones, habla bien desafortunadamente de «propaganda de las enseñanzas esotéricas del Islam», como si el esoterismo pudiera prestarse a una propaganda cualquiera; si tal ha sido realmente su propósito, no podemos decir, por lo demás, que haya triunfado a este respecto, pues los lectores que no tienen ningún conocimiento preliminar de *taçawwuf* tendrán sin duda mucho esfuerzo en descubrir el verdadero sentido bajo una expresión inglesa que, demasiado frecuentemente, es terriblemente defectuosa y más que inexacta. Este defecto, al cual se agrega, en lo que concierne a las citas árabes, el de una transcripción que las desfigura extrañamente es muy deplorable, ya que, para quien sabe ya de lo que se trata, hay ahí cosas del mayor interés. El punto central de esas enseñanzas, es la doctrina de la «Identidad Suprema», como lo indica por otra parte el título, solo que comete la sinrazón de parecer vincularla a una fórmula especial, la de *El-Hallâj*, cuando es que nada de tal aparece en el texto mismo. Esta doctrina aclara y ordena en cierto modo todas las consideraciones que se refieren a diferentes sujetos, tales como los grados de la Existencia, los atributos divinos, *el-fanâ* y *el-baqâ*, los métodos y los estadios del desarrollo iniciático, y muchas otras cuestiones todavía. La lectura de esta obra es de recomendar, no en punto ninguno a los que podrían querer dirigirse una «propaganda» que estaría por lo demás enteramente fuera de propósito, sino antes al contrario a los que poseen ya conocimientos suficientes como para sacar de la misma un provecho real.

E.T., 1937, p. 266

EDWARD JABRA JURJI. *Illumination in Islamic Mysticism; a translation, with an introduction and notes, based upon a critical edition of Abu-al Mawáhib al-Shâdhili's treatise entittled Qawânîn Hikam al-Ishrâq* (Princenton University Press. Princeton, New Jersey).

La denominación de «misticismo islámico», puesta a la moda por Nicholson y algunos otros orientalistas, es enojosamente inexacta, como lo hemos ya explicado en otras ocasiones: de hecho, es de *taçawwuf* que se trata, es decir, de algo que es de orden esencialmente iniciático y en punto ninguno místico. El autor de este libro parece por otra parte seguir demasiado fácilmente a las «autoridades» occidentales, lo que le conduce a decir a veces cosas un poco extrañas, como por ejemplo que «está establecido ahora» que el sufismo tiene tal o cual carácter; diríase verdaderamente que se trata de estudiar alguna doctrina antigua y desaparecida desde hace largo tiempo; pero el sufismo existe actualmente y, por consecuencia, puede siempre ser conocido directamente, de suerte que nada hay que «establecer» a su respecto. Del mismo modo, es a la vez pueril y chocante decir que «unos miembros de la fraternidad shâdhilita han sido recientemente observados en Siria»; teníamos creído que era bien conocido que esta *tariqah*, en una u otra de sus numerosas ramas, estaba más o menos extendida en todos los países islámicos, tanto más cuanto que la misma jamás ha pensado ciertamente en disimularse; ¡pero esta desdichada «observación» podría legítimamente llevar a uno a preguntarse a qué singular especie de espionaje pueden en efecto librarse algunos orientalistas! Hay ahí «matices» que escaparán probablemente a los lectores americanos o europeos; pero habríamos pensado que un Sirio, que, aunque sea cristiano, es del mismo modo *ibn el-Arab*, hubiera debido tener un poco más de «sensibilidad» oriental… Para volver ahora a otros puntos más importantes en cuanto al fondo, es deplorable ver al autor admitir la teoría de las «tomas en préstamo» o «plagios» y del «sincretismo»; si es difícil determinar los comienzos del sufismo en el Islam, es porque, tradicionalmente, no hay y no puede tener otro «comienzo» que el del Islam mismo, y es en cuestiones de este género donde convendría muy particularmente desconfiar de los abusos del moderno «método histórico». Por otra parte, la doctrina *ishrâqiyah*, en el sentido propio de este término, no representa más que un punto de vista bastante especial, el de una cierta escuela que se vincula principalmente a Abul-

Futûh es-Suhrawardi (que es menester no confundir con el fundador de la *tarîqah* que lleva el mismo nombre), escuela que no puede considerarse como enteramente ortodoxa, y a la cual algunos deniegan inclusive todo lazo real con el *taçawwuf*, ni siquiera por desviación, considerándola más bien como simplemente «filosófica»; es ante todo sorprendente que se pretenda hacerla remontar a Mohyiddin-ibn-Arabi mismo, y no lo es menos que se quiera hacer derivar de él, por indirectamente que esto sea, la *tarîqah shâdhilita*. Cuando se encuentra en alguna parte el término *ishrâq*, como en el tratado que es traducido aquí, uno no está autorizado por eso a concluir que se trata de la doctrina *ishrâqiyah*, de igual modo que, por todas partes donde se encuentra su equivalente occidental de «iluminación», nadie está en derecho de hablar de «iluminismo»; con mayor razón una idea como la de *tawhîd* tampoco ha sido «sacada» de esa doctrina particular, ya que es ésta una idea enteramente esencial al Islam en general, inclusive en su aspecto exotérico (hay una rama de estudios designada como *ilm at'mtawhîd* entre las *ulûm ez-zâher*, es decir, las ciencias que son enseñadas públicamente en las Universidades islámicas). La introducción entera no está en suma levantada sino sobre un malentendido causado por el empleo del término *ishrâq*; y el contenido mismo del tratado no justifica de ningún modo una semejante interpretación, ya que, en realidad nada se encuentra en el mismo que no sea *taçawwuf* perfectamente ortodoxo. Felizmente, la traducción misma, que es la parte más importante del libro, es, con mucho, mejor que las consideraciones que la preceden; es in duda difícil, en la ausencia del texto, verificar enteramente su exactitud, pero uno puede sin embargo darse cuenta de ello en una medida bastante amplia por la indicación de un enorme número de términos árabes, que están generalmente bien traducidos. Sin embargo hay algunos términos que harían llamada a ciertas reservas: Así, *mukâshafah* no es propiamente «revelación», sino antes «intuición»; más precisamente, es una percepción de orden sutil (*mulâtafah*, traducido aquí de una manera bastante extraordinario por *amiability*), inferior, al menos cuando el término se toma en su sentido estricto, a la contemplación pura (*mushâhadah*). No podemos comprender la traducción de *muthûl*, que implica esencialmente una idea de «similitud», por *attendance*, y ello tanto más cuanto que *âlam el muthûl* es habitualmente el «mundo de los arquetipos»; *baqâ* es antes «permanencia» que «subsistencia»; *dîu* no podría ser traducido por «fe», que en árabe es *imân*; *kanz el-asrâr er-rabbâniyah* no es «los secretos del tesoro divino» (que sería *asrâr el-kauz el-ilâhî*), sino «el tesoro de los secretos dominicales» (hay una diferencia importante, en la terminología «técnica» entre *ilâhî*

y *rabbânî*). Se podrían sin duda relevar todavía algunas otras inexactitudes del mismo género; pero, en resumidas cuentas, todo eso es bastante poca cosa en el conjunto, y, siendo el tratado traducido por lo demás de un interés incontestable, con la excepción de su introducción, el libro, merece en definitiva ser recomendado a todos los que estudian el esoterismo islámico.

E.T., 1940, p. 166-168

ÉMILE DERMENGHEM. *Contes Kabyles* (Charlot, Argelia).

Lo que constituye sobre todo el interés de esta recopilación de «cuentos populares» del Africa del Norte, bajo nuestro punto de vista, es la introducción y las notas que le acompañan, en las que son expuestas opiniones generales sobre la naturaleza del «folklore universal». El autor hace destacar muy justamente que el «verdadero interés de las literaturas populares está en otra parte que en las filiaciones, las influencias y las dependencias externas», que reside sobre todo en que las mismas testimonian «a favor de la unidad de las Tradiciones». Hace sobresalir la insuficiencia del punto de vista «racionalista y evolucionista» al cual se atienen la mayoría de los folkloristas y de los etnólogos, con sus teorías sobre los «ritos de temporada» y otras cosas del mismo orden; y recuerda, al respecto de la significación propiamente simbólica de los cuentos y del carácter verdaderamente «transcendente» de su contenido, algunas de las consideraciones que nos mismo y algunos de nuestros colaboradores hemos expuesto aquí mismo. Sin embargo es de deplorar que haya creído deber a pesar de todo hacer un lugar más o menos amplio a concepciones muy poco compatibles con esa: entre los pretendidos «ritos de temporada» y los ritos iniciáticos, entre la así dicha «iniciación tribual» y de los etnólogos y la verdadera iniciación, es menester necesariamente escoger; incluso si es verdad y normal que el esoterismo tenga su reflejo y su correspondencia en el lado exotérico de las Tradiciones, es menester en todo caso guardarse de poner sobre el mismo plano el principio y sus aplicaciones secundarias, y, en lo que concierne a éstas, sería menester también, en el caso presente, considerarlas enteramente fuera de las ideas antitradicionales de nuestros contemporáneos sobre las «sociedades primitivas»; ¿y qué decir por otra parte de la interpretación psicoanalítica, que, en realidad, aboca simplemente en negar el «superconsciente» confundiéndole con el «subconsciente»?. Agregaremos todavía que la iniciación, entendida en su verdadero sentido, no tiene y no podría tener nada de «mística»; es particularmente enojoso ver este equívoco

perpetuarse a despecho de todas las explicaciones que hemos podido dar a este respecto… Las notas y los comentarios muestran sobre todo las múltiples similitudes que existen entre los cuentos Kabilos y los de otros países muy diversos, y apenas hay necesidad de decir que esas aproximaciones presentan un interés particular como «ilustraciones» de la universalidad del folklore. Una última nota trata de las fórmulas iniciales y finales de los cuentos, que corresponden manifiestamente a las que marcan, de una manera general, el comienzo y el fin del cumplimiento de un rito, y que están en relación, así como lo hemos explicado en otra parte, con la «coagulación» y la «solución» herméticas. En cuanto a los cuentos mismos, parecen traducidos tan fielmente como lo permite una traducción, y, además, se lee muy agradablemente.

ÉMILE DERMENGHEM. *El Mito de Psique en el folklore norteafricano* (Sociedad Histórica Argelina, Argelia).

En este otro estudio folklórico, se trata de los numerosos cuentos, en los que, en Africa del Norte como por lo demás en muchos otros países, se encuentran reunidos o dispersos los principales rasgos del mito bien conocido de Psique; «no es por así decir del número de los rasgos que no sugiere un sentido iniciático y ritual; no es tampoco de los que no podamos encontrar en el folklore universal». Hay también variantes, de las cuales la más destacable es «la forma invertida en la cual el ser místico desposado es femenino»; los cuentos de este tipo «parecen insistir sobre el lado activo, el lado conquista, como si representaran el aspecto esforzado humano antes que el aspecto pasivo y teocentrista»; estos dos aspectos son evidentemente complementarios uno del otro. Ahora, que Apuleyo que ciertamente no ha inventado el mito, haya podido inspirarse, para algunos detalles de la versión que del mismo ha dado en su *Asno de Oro*, de una «tradición oral popular africana», eso no es imposible; pero es menester no olvidar empero que se ya se encuentran figuraciones, refiriéndose a este mito, sobre monumentos griegos anteriores en varios siglos; esta cuestión de las «fuentes» importa por lo demás tanto menos en el fondo cuanto que la difusión misma del mito indica que seria menester remontarse mucho más lejos para encontrar su origen, si es que se puede hablar propiamente de un origen en parecido caso; por lo demás, el folklore como tal jamás puede ser el punto de partida de nada sea lo que sea, ya que antes al contrario no está hecho más que de «superviviencias», lo que es incluso su razón de ser. Por otra parte, el hecho de que

algunos rasgos corresponden a usos, prohibiciones u otros, que han existido efectivamente en relación con el matrimonio en tal o cual país, no prueba absolutamente nada contra la existencia de un sentido superior, sentido del cual diríamos incluso ante todo, por nuestra parte, que esos usos mismos han podido ser derivados, siempre por la razón de que el exoterismo tiene su principio en el esoterismo, de suerte que ese sentido superior e iniciático, bien lejos de haber sido «sobreagregado» luego de un tiempo, es antes por el contrario el que es verdaderamente primordial en realidad. El examen de las relaciones del mito de Psique y de los cuentos que le están emparentados con los misterios antiguos, con lo que se termina el estudio de M. Dermenghem, es particularmente digno de interés, así como la indicación de algunas aproximaciones con el *taçawwuf*; agregaremos solamente, a este propósito, que similitudes como las que pueden destacarse entre la terminología de éste y el vocabulario platónico no deben de ningún modo ser tomadas por marcas de una «toma en préstamo» cualquiera, ya que el *taçawwuf* es propia y esencialmente islámico, y las aproximaciones de este género no hacen nada más que afirmar tan nítidamente como es posible la «unanimidad» de la Tradición universal bajo todas sus formas.

E.T., 1947, P. 90-91.

HENRY CORBIN. *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâq)* (G.-P. Maisonneuve, París).

Suhrawardi d'Alep, a quien está consagrado este pequeño libro, es aquel a quien frecuentemente se ha llamado *Esh-Sheikh el-maqtûl* para distinguirle de sus homónimos, si bien que, a decir verdad, no se sepa exactamente si fue muerto en efecto o si se dejo morir de hambre en prisión. La parte propiamente histórica esta concienzudamente hecha y da una buena muestra de su vida y de sus obras; pero hay muchas reservas que hacer sobre algunas afirmaciones concernientes a pretendidas «fuentes» de las más hipotéticas: encontramos concretamente aquí esta idea singular, a la cual hemos hecho alusión en un reciente artículo, de que toda angeleología extrae forzosamente su origen del mazdeísmo. Por otra parte, el autor no ha sabido hacer como conviene la distinción entre esta doctrina *isrâqiyah*, que no se vincula a ninguna *silsilah* regular, y el verdadero *taçawwuf*; es bien aventurado decir, sobre el crédito de algunas similitudes exteriores, que «Suhrawardî está en la línea de El-Hallàj»; y sería menester seguramente no tomar al pie de la letra la palabra de uno de

sus admiradores que le designa como «el maestro del instante», ya que tales expresiones son con frecuencia empleadas así de una manera del todo hiperbólica. Sin duda, ha debido ser influenciado en una cierta medida por el *taçawwuf*, pero, en el fondo, parece en efecto haberse inspirado de ideas neoplatónicas que él ha revestido de una forma islámica, y es por lo que su doctrina es generalmente considerada como no relevando verdaderamente más que de la filosofía; pero, ¿han podido los orientalistas comprender jamás la diferencia profunda que separa el *taçawwuf* de toda filosofía? En fin, aunque esto no tenga en suma más que una importancia secundaria, nos preguntamos por qué M. Corbin ha sentido a veces la necesidad de imitar hasta tal punto que uno podría confundirle con él, el estilo complicado y medianamente obscuro de M. Massignon.

E.T., 1947, p. 92

MARIE-LOUISE DUBOULOZ-LAFFIN. *Le Bou-Mergoud, Folklore tunecino* (G. P. Maisonneuve, París).

Este grueso volumen ilustrado con dibujos y fotografías, se refiere más especialmente, como lo indica su subtítulo a las «creencias y costumbres populares de Sfax y de su región»: testimonia, y no está ahí su menor mérito, de un espíritu mucho más «simpático» de lo que suele ser lo más habitual en estas especies de «encuestas», que, es menester decirlo, tienen en efecto demasiado frecuentemente un falso aire de «espionaje». Es por otra parte por lo que los «informadores» son tan difíciles de encontrar, y comprendemos muy bien la repugnancia que sienten la mayoría de las gentes en responder a cuestionarios más o menos indiscretos, tanto más cuanto que no pueden naturalmente adivinar las razones de una tal curiosidad al respecto de cosas que son para ellos del todo ordinarias. Mme. Dubouloz-Laffin, tanto por sus funciones de profesor como por su mentalidad más comprensiva, estaba ciertamente mejor situada que muchos otros para obtener resultados satisfactorios, y puede decirse que, de una manera general, ha logrado conducir muy bien a buen final la tarea que se había asignado. No es decir sin embargo que todo esté aquí carente de defectos, y eso era sin dada inevitable en una cierta medida: a nuestro parecer, uno de los principales es que parece presentar como teniendo un carácter puramente regional muchas cosas que son en realidad comunes, ya sea a toda Africa del Norte, ya sea inclusive al mundo islámico entero. Por otra parte, en algunos capítulos, lo que concierne a los elementos musulmanes y judíos de la población se

encuentra mezclado de una manera algo confusa; habría sido útil, no solo separarlos claramente, sino también, para lo que es de los judíos tunecinos, destacar una distinción entre lo que les pertenece en propiedad, y que no todo en ellos son «tomas en préstamo» al medio musulmán que les rodea. Otra cosa que no es seguramente más que un detalle secundario, pero que hace la lectura un poco difícil, es que los términos árabes están dados ahí con una ortografía verdaderamente extraordinaria, que representa manifiestamente una pronunciación local entendida y anotada de una manera muy aproximada; inclusive si se juzgara conservar a propósito estas formas bizarras, aunque no vemos muy bien el interés de ello, al menos habría sido bueno indicar al lado las formas correcta, en la ausencia de las cuales algunos términos son casi irreconocibles. Agregaremos también algunas precisiones que se refieren más bien a la concepción del folklore en general: se ha tomado el hábito de hacer entrar en el mismo cosas muy disparatadas, y eso puede justificarse más o menos bien según los casos; pero lo que nos parece del todo inexplicable, es que se coloquen también ahí hechos que se han producido en circunstancias conocidas, y sin que ni «creencias» ni «costumbres» hayan intervenido en ello para nada; encontramos aquí mismo algunos ejemplos de este género, y es así que, concretamente, no vemos del todo a qué título un caso reciente y debidamente constatado de «posesión» o de «casa encantada» puede en efecto depender del folklore. Otra singularidad es el extrañamiento que manifiestan siempre los europeos ante las cosa que, en un medio distinto que el suyo, son enteramente normales y corrientes, hasta tal punto que nadie les presta ahí ninguna atención siquiera; se oye inclusive decir frecuentemente que, si no han tenido la ocasión de constatarlas por ellos mismos, dedican un enorme esfuerzo en creer lo que de ellas se dice; de este estado de espíritu también, hemos destacada acá y allá algunas huellas en esta obra, aunque menos acentuadas que en otras del mismo género. En cuanto al contenido mismo del libro, la mayor parte concierne primero a los *jnoun* (*jinn*) y a sus intervenciones diversas en la vida de los humanos, y después, sujeto más o menos conexo a éste, de la magia y de la brujería, a las cuales se encuentra también incorporada la medicina; quizás el lugar acordado a las cosas de este orden es un poco excesivo, y es de deplorar que, por el contrario, no haya casi nada sobre los «cuentos populares», que sin embargo no deben faltar en la región estudiada del mismo modo que por toda otra parte, ya que nos parece que está ahí en definitiva, lo que hace el fondo mismo del verdadero folklore entendido en su sentido más estricto. La última parte, consagrada a los «marabitos», es más bien sumaria, y es ciertamente la menos satisfactoria, incluso desde el simple punto de

vista «documental»; es verdad que, por más de una razón, este tema era probablemente el más difícil de tratar; pero al menos no rencontramos aquí el enojoso prejuicio, muy extendido entre los occidentales, que quiere que se trate en eso de algo extranjero al islam, y que se esfuerza inclusive en describir ahí, a lo que es siempre posible llegar con un poco de imaginación «erudita», vestigios de no sabemos bien qué cultos desaparecidos hace varios milenarios.

E.T., 1949, P. 45-46.

REVISTAS

Los *Estudios carmelitanos* (número de abril) publican la traducción de un largo estudio de M. Miguel Asin Palacios sobre Ibn Abbad de Ronda, bajo el título: *Un precurso hispano-musulmán de san Juan de la Cruz*. Este estudio es interesante sobre todo por los numerosos textos que en él se citan, y por lo demás, con una simpatía de la cual la dirección de la revista ha creído deber excusarse mediante una nota bastante extraña: se «ruega al lector tener cuidado de dar al término "precursor" un sentido demasiado extenso»; y parece que, si algunas cosas deben ser dichas, no es tanto porque las mismas son verdaderas como porque ¡se podría hacer agravio a la Iglesia no reconociéndolas y servirse de éstas contra ella! Desafortunadamente, toda la exposición del autor está afectada, de cabo a rabo, de un defecto capital: es la confusión demasiado frecuente del esoterismo con el misticismo; ni siquiera habla un punto de esoterismo, le toma por misticismo pura y simplemente; y este error está todavía agravado por el empleo de un lenguaje específicamente «eclesiástico», que es todo lo que hay de más extraño al islam en general y al çûfismo en particular, y que causa una cierta impresión de malestar. La escuela *shâdhiliyah*, a la cual pertenecía Ibn-Abbad, es esencialmente iniciática, y, si tiene con los místicos como san Juan de la Cruz algunas similitudes exteriores, en el vocabulario por ejemplo, las mismas no impiden la diferencia profunda de los puntos de vista: así, el simbolismo de la «noche» no tiene ciertamente la misma significación de una parte y de la otra, y el rechazo de los «poderes exteriores» no supone las mismas intenciones; bajo el punto de vista iniciático, la «noche» corresponde a un estado de no manifestación (y por consiguiente, superior a los estados manifestados representados por el «día»: es en suma el mismo simbolismo que en la doctrina hindú), y, si los «poderes» deben efectivamente ser rechazados, al menos como regla general, es porque constituyen un obstáculo al puro conocimiento; no pensamos que sea del todo lo mismo bajo el punto de vista de los místicos. — Esto hace llamada a una precisión de orden general, para la cual, por lo demás, es bien entendido que M. Asin de Palacios debe ser puesto del todo fuera de causa, ya que nadie podría hacerle responsable de una cierta utilización de sus trabajos. La publicación regular desde hace algún tiempo, en los *Estudios carmelitanos*, de artículos consagrados a las doctrinas orientales y cuyo carácter más llamativo es que se esfuerzan en presentar a estas doctrinas como «místicas», bien parecen proceder de las mismas intenciones que la traducción del libro de P. Dandoy del que hemos hablado en otra parte; y un simple vistazo sobre la

lista de los colaboradores de esta revista justifica enteramente esta impresión. Si se aproximan estos hechos a la campaña antioriental que conocen nuestros lectores, y en la cual ciertos medios católicos juegan igualmente una función, uno no puede, a primera vista, guardarse de un cierto extrañamiento, ya que parece que haya ahí alguna incoherencia; pero, con la reflexión, uno llega a preguntarse si una interpretación tendenciosa como esta de la cual se trata no constituiría, ella también, aunque de una manera desviada, un medio de combate contra el oriente. Es en efecto de temer, en todo caso, que una aparente simpatía no recubra alguna segunda intención de proselitismo y, si puede decirse, de «anexionismo». ¡Conocemos demasiado el espíritu occidental como para no tener ninguna inquietud a este respecto: ¡*Timeo Danaos et dona ferentes*!

V.I., 1932, p. 480-481.

Las Noticias literarias (número del 27 de mayo) han publicado una entrevista en el curso de la cual M. Elian J. Finbert ha juzgado bueno librarse a nuestra cuenta a unos relatos tan fantásticos como disgustantes. Hemos ya dicho con frecuencia lo que pensamos de esas historias «personales»: eso no tiene el menor interés en sí, y, al respecto de la doctrina, las individualidades no cuentan y jamás deben aparecer; además de esta cuestión de principio, estimamos que quienquiera que no es un malhechor tiene el derecho más absoluto a que el secreto de su existencia privada sea respetado y a que nada de lo que se refiere a la misma sea expuesto ante el público sin su consentimiento. Es más, si M. Finbert se complace en este género de anécdotas, puede fácilmente encontrar entre los «hombres de letras», sus compadres, suficiente número de gentes cuya vanidad no pide otra cosa que satisfacerse de esas necedades, para dejar en paz a los que eso no podría convenir y que no entienden en punto ninguno servir de «divertimento» a quien quiera que sea. A despecho de la repugnancia que podamos sentir en hablar de estas cosas, nos es menester, para la edificación de aquellos de nuestros lectores que hubieran tenido conocimiento de la entrevista en cuestión, rectificar al menos algunas inexactitudes (para emplear un eufemismo) de las cuales rebosa este relato grotesco. Primero, debemos decir que M. Finbert, cuando le encontramos en el Cairo, no cometió en punto ninguno la grosera descortesía de la cual se jacta: no nos preguntó «lo que veníamos a hacer en Egipto», e hizo bien, ya que le hubiéramos prontamente puesto en su sitio! Después, como él nos «dirigía la palabra en francés», le respondimos del mismo modo, y no «en árabe» (¡y, por añadidura, todos aquellos que nos conocen aunque sea poco saben

como somos capaz de hablar «con compostura»!); pero lo que es verdad, lo reconocemos de buena gana, es que nuestra respuesta debió ser «vacilante»… y ello simplemente porque, conociendo la reputación de que goza nuestro interlocutor (con razón o sin ella, eso no es nuestro asunto), estábamos más bien molesto ante el pensamiento de ser visto en su compañía; y es precisamente para evitar el riesgo de un nuevo encuentro en el exterior que aceptamos ir a verle a la pensión donde se hospedaba. Allí, nos sucedió quizás, en la conversación, pronunciar incidentalmente algunas palabras árabes, lo que nada tenía de muy extraordinario; pero de lo que estamos perfectamente cierto, es de que no hubo de ninguna manera cuestión de «confraternidades» («cerradas» o no, pero en todo caso de ningún modo «místicas»), ya que es ese un tema que, por múltiples razones, no teníamos por qué abordar con M. Finbert. Hablamos solo, en términos muy vagos, de personas que poseían ciertos conocimientos Tradicionales, sobre lo que él nos declaró que le hacíamos entrever ahí cosas de las cuales ignoraba totalmente la existencia (y nos lo escribió inclusive después de su retorno a Francia). Por lo demás, no nos pidió presentarle a quienquiera que fuere, y todavía menos «conducirle a las confraternidades», de suerte que no tuvimos que negárselo; tampoco nos dio «la seguridad de que estaba iniciado (*sic*) desde hace mucho tiempo en sus prácticas y que era considerado en las mismas con un musulmán» (!), ¡y es eso tanto mejor para nós, ya que no hubiéramos podido, a despecho de todas las conveniencias, impedirnos estallar de risa! A través de lo que sigue, donde es cuestión de «mística popular» (M. Finbert parece tenerle afición muy especialmente a este calificativo), de «conciertos espirituales» y otras cosas expresadas de manera tan confusa como occidental, hemos desentrañado sin demasiado esfuerzo donde había podido penetrar: ¡Eso es de tal modo serio… que se conduce allí inclusive a los turistas! Agregaremos solo que, en su última novela titulado *El Loco de Dios* (que ha servido de pretexto a la entrevista), M. Finbert ha dado la justa medida del conocimiento que puede tener del espíritu del islam: no hay un solo musulmán en el mundo, por *magzûb* y por ignorante que quiera suponérsele, que pueda imaginarse reconocer al *Mahdi* (el cual de ningún modo debe ser «un nuevo Profeta») en la persona de un judío… Pero se piensa evidentemente (¡Y no sin alguna razón, todo hay que decirlo!) que el público será suficiente *mughaffal* para aceptar no importa qué, desde que eso es afirmado por «un hombre que vino de oriente»… pero que jamás ha conocido del mismo más que el «decorado» exterior. Si hubiéramos de dar un consejo a M. Finbert, sería el de consagrarse a escribir novelas exclusivamente judías, donde estaría ciertamente mucho más a gusto, y de

no ocuparse más del islam ni de oriente… ni tampoco de nós mismo. *Shuf shufhlek, yâ khawaga*!

— Otra historia del mismo bueno gusto: M. Pierre Mariel, el íntimo amigo del «fuego Mariani», ha hecho aparecer recientemente en *El Tiempo* una especie de novela-folletín a la cual ha dado un título demasiado hermoso para aquello de lo que trata: *El espíritu sopla donde quiere*, y cuya meta principal parece ser la de excitar algunos odios occidentales; no le felicitaremos por prestarse a esta monada bisoña… No habríamos hablado de esta cosa despreciable si el citado no hubiera aprovechado la ocasión para permitirse a nuestro respecto una insolencia del todo gratuita, que nos obliga a responderle esto: 1º No vamos a decirle lo que hemos podido «franquear» o no, tanto más cuanto que no comprendería ciertamente nada, pero podemos asegurarle que no hacemos en ninguna parte figura de «postulante»; 2º sin querer medir en lo más mínimo, es permisible decir que no es ciertamente a ellos a quienes deben dirigirse los que quieren «recibir iniciaciones superiores»; 3º lo que el llama, con un pleonasmo bastante cómico, «los últimos grados de la escala iniciática sufi» (*sic*), e inclusive los grados que están todavía lejos de ser los últimos, no se obtienen en punto ninguno por los medios exteriores y «humanos» que el parece suponer, sino únicamente como resultado de un trabajo del todo interior, y, desde que alguien ha sido vinculado a la *silsilah*, no está más en el poder de nadie impedirle acceder a todos los grados si es capaz de ello; 4º en fin, si hay una Tradición en que las cuestiones de raza y de origen no intervienen de ninguna manera, es ciertamente el islam, que, de hecho, cuenta entre sus adherentes a hombres pertenecientes a las razas más diversas. Por todas partes, se rencuentran en esta novela todos los clichés más o menos ineptos que tienen curso en el público europeo, comprendidos el «Creciente» y el «estandarte verde del Profeta»; pero, ¿qué conocimiento de las cosas del islam se podría esperar de alguien que, pretendiendo evidentemente vincularse al catolicismo, conoce bastante mal a éste como para hablar de un «cónclave» para el nombramiento de los nuevos cardenales? ¡Es inclusive sobre esta «perla» (*margaritas ante porcos*…, sea dicho sin irreverencia para sus lectores…) que se termina su historia, como si fuera menester ver ahí… «la marca del diablo»!

V.I., 1933, p. 434-436.

En *Medidas* (número de julio), M. Émile Dermenghem estudia, citando numerosos ejemplos de ello, *El «instante» en los místicos y en algunos poetas*; quizás es menester deplorar que no haya distinguido más claramente, en esta

exposición, tres grados que son en realidad muy diferentes: primero, el sentido superior del «instante», de orden puramente metafísico e iniciático, que es naturalmente el que se encuentra concretamente en el sufismo, y también en el *Zen* japonés (cuyo *satori*, en tanto que procedimiento técnico de realización, está manifiestamente emparentado a ciertos métodos taoístas); después, el sentido, ya disminuido o restringido en su alcance, que toma para los místicos; y finalmente, el reflejo más o menos lejano que puede subsistir todavía del mismo en algunos poetas profanos. Por otra parte, pensamos que el punto esencial, el que, en el primer caso al menos, da al «instante» su valor profundo, reside mucho menos en su subitoriedad (que es por lo demás más aparente que real, siendo siempre lo que se manifiesta entonces, de hecho, la conclusión de un trabajo preliminar, a veces muy largo, pero cuyo efecto había permanecido latente hasta ahí) que en su carácter de indivisibilidad, ya que es éste el que permite su transposición a lo «intemporal», y, por consiguiente, la transformación de un estado transitorio del ser en una adquisición permanente y definitiva.

E.T., 1938, p. 423.

Sobre el Taoísmo

HENRI BOREL. *Wu Wei*; traducido del holandés por Mme. Félicia Barbier (Ediciones del Monde Nouveau).

La primera traducción francesa de este pequeño libro estaba agotada desde hace ya mucho tiempo; estamos contento de señalar la aparición de una nueva traducción, ya que, bajo su apariencia simple y sin pretensiones «eruditas», es ciertamente una de las mejores cosas que hayan sido escritas en occidente sobre el taoísmo. El subtítulo: «fantasía inspirada por la filosofía de Lao-tsz'», se arriesga un poco a hacerle algún perjuicio; el autor lo explica por ciertas observaciones que le han sido dirigidas, pero a las cuales nos parece que no estaba dispuesta a tomarlas en cuenta, siendo dada sobre todo la mediocre estima en la cual tiene, a muy justa razón, las opiniones de los sinólogos más o menos «oficiales». «Yo no me he dedicado, dice, más que a conservar, pura, la esencia de la sabiduría de Lao-tsz'… La obra de Lao-tsz' no es un tratado de filosofía… Lo que Lao-tsz' nos aporta, no son ni formas, ni materializaciones; son esencias. Mi estudio está impregnado de ellas; no es en punto ninguno su traducción». La obra está dividida en tres capítulos, en los que son expuestas bajo la forma de conversaciones con un viejo sabio, primero la idea misma del «Tao», y después de las aplicaciones particulares al «Arte» y al «Amor»; de estos dos últimos temas, Lao-tseu mismo no ha hablado jamás, pero la adaptación, aún siendo un poco especial quizás, no es por ello menos legítima, puesto que todas las cosas se resultan esencialmente del Principio universal. En el primer capítulo, algunos desarrollos están inspirados o inclusive parcialmente traducidos de Tchoang-tseu, cuyo comentario es ciertamente aquel que aclara mejor las fórmulas tan concisas y tan sintéticas de Lao-tseu. El autor piensa con razón que es imposible traducir exactamente el término «Tao»; pero quizás que no haya tantos inconvenientes como parece creer para traducirle por «Vía», que es el sentido literal, con la condición de hacer destacar bien que no es esa más que una designación del todo simbólica, y que por lo demás no podría la cosa ser de otro modo, sea cual fuera la palabra que se tome, dado que se trata en realidad de lo que no puede ser nombrado. Donde aprobamos enteramente a M. Borel, es cuando protesta contra la interpretación que los sinólogos dan del término «Wu Wei», que los mismos miran como un equivalente de «inacción» o de «inercia», cuando «es exactamente lo contrario lo que es menester ver ahí»; podrá uno por lo demás dirigirse a lo que

decimos por otra parte sobre este sujeto. Citaremos solamente este pasaje, que nos parece caracterizar bien el espíritu del libro: «Cuando tú sepas ser Wu Wei, No-Actuante, en el sentido ordinario y humano del término, *serás* verdaderamente, y cumplirás tu ciclo vital con la misma ausencia de esfuerzo que la onda moviente a nuestros pies. Nada turbará tu quietud. Tu sueño será sin ensueños, y lo que entre en el campo de tu consciencia no te causará ninguna preocupación. Verás todo en Tao, serás *uno* con todo lo que existen, y la naturaleza entera te será tan próxima como una amiga, como tu propio yo. Aceptando sin emocionarte los pasos de la noche al día, de la vida al tránsito, llevado por el ritmo eterno, entrarás en Tao donde nada cambia jamás, donde retornarás tan puro como del mismo has salido». Pero no sabríamos encarecer bastante la lectura del libro entero; y se lee, por lo demás, muy agradablemente, sin que eso reste nada a su valor intelectual.

V.I., 1932, p. 604-605.

BHIKSHU WAI-TAO and DWIGHT GODDARD. *Laotzu's Tao and Wu-Wei*, *a new translation*. (Dwight Goddard, Santa Bárbara, California; Luzac and Co, London.)

Este volumen contiene una traducción del *Tao-te-King* cuyo principal defecto, según nos parece, es revestir demasiado frecuentemente un tinte sentimental que está muy alejado del Espíritu del taoísmo; quizás se debe por una parte a las tendencias «budistas» de sus autores, al menos si uno juzga de ellos según su introducción. Viene después una traducción del *Wu-Wei* de Henry Borel, del cual hemos hablado aquí hace algún tiempo, por M. E. Reynolds. Finalmente, el libro se termina por un esbozo histórico del taoísmo, por el Dr. Kiang Kang-Hu, hecho desafortunadamente desde un punto de vista bien exterior: hablar de «filosofía» y de «religión», es desconocer completamente la esencia iniciática del taoísmo, ya sea en tanto que doctrina puramente metafísica, ya sea inclusive en las aplicaciones diversas que de la misma se derivan en el orden de las ciencias Tradicionales.

V.I., 1936, p. 156

El *Loto azul* (número de agosto-septiembre) publica, con el título: *Revelaciones sobre el Budismo japonés*, una conferencia de M. Steinilber-Oberlin sobre los métodos de desarrollo espiritual en uso en la secta *Zen* (nombre derivado del sánscrito *dhyâna*, «contemplación», y no *dziena*, que queremos creer una simple

falta de impresión); estos métodos no parecen por lo demás en punto alguno «extraordinarios» a quien conoce los del taoísmo, de los cuales han sufrido muy visiblemente la influencia en una amplia medida. Sea como fuere, eso es seguramente interesante; pero, ¿por qué este grueso calificativo de «revelaciones» que haría creer de buena gana en una traición de algún secreto?

V.I., 1932

El *Larousse mensual* (número de marzo) contiene un artículo sobre *La Religión y el Pensamiento chinos*; este título es bien característico de las ordinarias confusiones occidentales. Este artículo parece inspirado en una buena parte de los trabajos de M. Granet, pero no en lo que tienen de mejor, ya que, en una semejante «abreviatura», la documentación está forzosamente bien reducida, y quedan sobre todo las interpretaciones contestables. Es más bien divertido ver tratar de «creencias» los conocimientos Tradicionales de la más científica precisión, o también afirmar que la «sabiduría china permanece extraña a las preocupaciones metafísicas»… ¡porque la misma no considera el dualismo cartesiano de la materia y del espíritu y no pretende oponer el hombre a la naturaleza! Apenas hay necesidad de decir, después de eso, que el taoísmo es particularmente mal comprendido: imagínense encontrar ahí toda suerte de cosas, excepto la doctrina puramente metafísica que es esencialmente en realidad…

E.T., 1936, p. 199

INDICE